د. بنسالم حِمِّيش

في الإسلام الثقافي



الدار المصرية اللبنانية

في

الإسـلام الثقافي

بنسالم حِمّيش

في الإسلام الثقافي/ بنسالم جِّميش .- ط1.-

القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2016.

336 ص؛ 21 سم.

تدمك: 9789777950657

1- الثقافة الإسلامية

أ- العنوان 214

رقم الإيداع: 2016/ 10266

16 عبد الخالق ثروت القاهرة.

تليفون: 23910250 202 +

فاكس: 23909618 202 + - ص. ب 2022

E-mail:info@almasriah.com

www. almasriah.com

الطبعة الأولى: شعبان 1437 هـ - مايو 2016م

د. بنسالم حِمّيش

في

الإسـلام الثقـافي

الدار المصرية اللبنانية

إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخًا على الحقيقية.

ابن خلدون، المقدمة، ص 468.

لقد حرمتنا المسيحية من حصاد الثقافة القديمة، وبعد ذلك حرمتنا أيضًا من حصاد الثقافة الإسلامية. إن حضارة إسبانيا العربية، القريبة منا حقًّا، المتحدثة إلى حواسنا وذائقتنا أكثر من روما واليونان، قد كانت عُرضة لدوس الأقدام (وأؤثر ألا أنظر في أيّ أقدام!) – لماذا؟ لأن تلك الحضارة استمدت نورها من غرائز أرستقراطية، غرائز فحولية، ولأنها تقول نعم للحياة، إضافة إلى طرائقِ الرقةِ العذبة للحياة العربية...

فريدرك نيتشه، الدجال، ص 231.

مقدمة

ما الخيط الناظم بين عينة أعلام كبار (أبو حنيفة، التوحيدي، ابن بطوطة، ابن رشد، ابن خلدون) تجمعهم أواصر اللغة العربية كلغة فكر وثقافة وتعبير، وتفرقهم - فضلًا عن أزمنتهم - مرافق اهتماماتهم (الفقه/ الأدب الفلسفي/ الرحلة/ الفلسفة المفسرةُ المؤولة/ التاريخ المنظِّر) مع أن ثلاثة منهم، كما سنرى، مارسوا أيضًا خطة القضاء المالكي؟

بدعوى أن هؤلاء الأعلام المذكورين قد «أشبعوا بحثًا»، هناك من لا ينتظرون جوابًا على ذلك السؤال، وبالتالي لا يتوخون من استمرار الاجتهاد والتقصي السعيَ إلى تلمس وجوه الجدة والجودة الممكنة في الدراسات الحديثة؛ لهؤلاء وحتى لمن لا يجارونهم في دوغمائيتهم العقيمة وإعراضهم القبلي عن النظر في مواضيع يتوهمون أن «ملفاتها» ظهرت حقائقها وطويت. نكشف على عتبة هذا الكتاب أهم أسباب وضعه ودواعيه:

1- لا مناص للأبحاث من التجديد

في كل المجالات المعرفية، تسترسل الأبحاث وتنتعش بتجدد المناهج والمقاربات وتطورها، وينسحب هذا الفعل حتى على ترجمة الأعمال الإبداعية الكلاسيكية الكبرى التي مضت على طبعها مئات السنين، كأعمال هومروس مثلًا وألف ليلة وليلة ورابلي وسرفنتس وشكسبير وفلاسفة اليونان، وغيرهم؛ وكل ترجمة جديدة لا تصير كذلك عن جدارة واستحقاق إلا إذا شُهد لها بالتميز عن سابقاتها من حيث تحقيق الجودة وقيمٍ مضافة أخرى. ويصح هذا المعيار كذلك على الأبحاث التنقيبية في شتى حقولها وشُعبها، كما الشأن عند سيغموند فرويْد في تحليلاته النفسانية ذات البعد التاريخي: موسى والديانة التوحيدية وذكرى طفولية لليوناردو دي فانشي، أو عند جان-بول سارتر في دراساته الوجودية لأعلام من الأدب الفرنسي: بودلير، جوني، فلوبير... والرهان في هذا المجال هو - كما عبرت عنه مارغوريت يورسنار - أن تكون لنا «رِجْلٌ في المعرفة الموسوعية، وأخرى في السِّحر أو بالتدقيق، ومن دون مجاز، في هذا السحر المتعاطف الذي يكمن في الانتقال بالفكر إلى باطن إنسان»[1].

إن السؤال الافتتاحي في ميدان الدراسات المجدِّدة هو: ماذا يمكننا اليوم أن نعرفه عن شخصية من الأزمنة القديمة أو الحديثة في مختلف مقوماتها وأبعادها؟ ويحسن بهذه الدراسات، وخصوصًا عندنا، ومن باب النجاعة المنهجية والإفادات المضيئة، أن تكون مرفقيةً قطاعية، وليست من صنف المسوح الجامعة الشمولية الذي، كما برهنت نماذج منه (تيزيني، مروة، حنفي، الجابري، وغيرهم) يُفقدنا في العمق ما نربحه معها في السطح. ولذلك آثرنا أن نقصر بحثنا على أعلام بأعيانهم تيسرت لنا في عشرتهم مؤانسات وجولات، ونعتبرهم من بين أهم وجوه الإسلام الثقافي، كما سنرى.

إن لمفهوم الثقافة أصلًا لغويًّا في لسان العرب لابن منظور وهو: «ثَقِفَ الشيء ثقافةً: حذقه حذقًا وظفر به، ويقال رجل ثَقِفٌ وثَقْفٌ: حاذقٌ فهِمٌ». وبذا تكون الثقافة مرادفة لاكتساب الفطنة والمهارات، مما يقربها من معنى pedeia في اللغة اليونانية القديمة التي لم تكن لها إذ ذاك كلمة أخرى للدلالة على الثقافة، وتسمى اليوم بوليتسموس، القريبة من اسمها في اللغة الأزيرية «مدنيات». ويوجد عند التوحيدي مثلًا مفهوم المثاقفة بمعنى المطارحة والمناظرة والمجالسة في شؤون الآداب والعلوم والسياسة، وكلها أفعال وتظاهرات مدينية بامتياز.

2- ثنائية الإسلام والغرب؟

أمام سيل الإصدارات لباحثين عرب وأجانب تحمل عناوين: «الإسلام وأوروبا»، «الإسلام والغرب» وما يقاربها (برنارد لويس، مكسيم رودنسون، ن. دانيال، صامويل هنتنغتون، محمد أركون، هشام جعيط، إدوارد سعيد، وغيرهم كثير) ظللنا (شخصيًّا) ردحًا من الزمن نندهش فيها لتقابل مقارِن بين اسم يحيل أساسًا على ديانة توحيدية هي الثالثة تحقيبيًّا (الإسلام) وبين اسم لقارة محددة المعالم على خارطة العالم (أوروبا) كما هي الحال مع قطب جغرافي (الغرب). ورأينا وقتها أن الباحث الإسلامياتي الذي يعمل بذلك التقابل - كيفما اجتهد وبحث - فإنه يظل على أي حال متحركًا داخل منظومة دينية لها تضاريسها ووظائفها وأجواؤها وقواعدها، وكذلك حدودها ونهاياتها. ويجدر بذلك الباحث أن يعي تمامًا متى يكون داخل هذه المنظومة ومتى يضحو خارجها، وإن لم يفعل فسيرى موضوع اهتماماته أينما ولى وجهه، وسينجر إلى إضفاء أو حمل صفة «إسلامي» على كل ما يتحرك وما لا يتحرك، وعلى الأنسقة السيميائية وربما بالمماثلة على ما جد من فنون تشكيلية وتمثيلية وغنائية، إلخ. كما رأيت آنذاك أن مثل هذا التوجه إنما مؤداه تسييد التراث ذي القوام الديني، وقد يتمخض في الواقع عن تجاوزات عسيرة وخلط بين مواقع ومستويات ليست من طبيعة واحدة أو مادّة متجانسة. ولم نراجع الملحظ ونلمس ما يبرر التقابل المذكور معرفيًّا إلا بَعد أن استيقنَّا من أهمية المكون الدنيوي وحضوره المحسوس في النص القرآني والأحاديث والسنة والسيرة النبوية، كما في فقه الواقع والنوازل وإعمال المنهج التجريبي، فضلًا عن الإبداعات الأدبية والفنية والفكرية. وبالتالي فإن الكلام عن الإسلام الثقافي يستمد مشروعيته من ذلك المكون وتجلياته؛ مكوّن يجد خلفيته اللسانية والثقافية، وعمرها حوالي قرن ونصف، في الجاهلية التي لم تكن كذلك إلَّا من الوجهة الدينية والاجتماعية (الوثنية، الخمر والميسر والأنصاب والأزلام، وأد البنات، العصبيات والصراعات القبلية...)؛ أما ثقافيًّا فقد أبدعت أدبًا تدل على قيمة مقدراته المعلَّقاتُ والسير والأمثال والخطب النثرية؛ هذا علاوة على أن القرآن الكريم نزل بلغتها القرشية السائدة...

أما ما اصطُلح على تسميته «الإسلام السياسي»، فإنه الأكثر ذيوعًا وانتشارًا في أقطار شتى من العالم الغربي، حيث يُختزل فيه الإسلام كله (ثقافةً وحضارة) من طرف الإعلام ولوبيات نشيطة مؤثرة، حتى إن هذا الإسلام السياسي نفسه يُحشر في أفعال وأنشطة جماعات يضعون لها لوائح سوداء، تضم إليها من دون تمييز الغلاة المتشددين والممانعين المقاومين، وهنا، كما سنرى، يكمن القصد المبيت من لفظة إسلاموية (islamisme) ونشرها المبرمج المتعمد على نطاقات واسعة؛

هذا مع العلم أن الإسلام السياسي، على أيّ حال، بكل مشاربه وتياراته ومنظوماته يتصف بعلاقات تمايز ميداني واختلاف نوعي مع الإسلام الثقافي، وذلك من حيث الزمنية والتموقع والمرامي. فالأول ينبني ويعمل أساسًا في السياسة كميدان خصوصي، هو بامتياز ميدان البرنامج والفرضية والتجريب، وكممارسة جدّ إنسانية ليست البتة بمنآى عن الفشل والخطأ ومواطن الضعف والزلل؛ وبالتالي فلا مناص له في زماننا هذا من أن ينخرط حقًّا في روح الديمقراطية كنسق سوسيو-سياسي وقانوني، تلغي أركانُه المؤسِّسة كل شكل من أشكال الاعتباطية والحكم الفردي أو الفئوي، وتعطي لمجتمع المواطنين حق تفعيل قاعدة التناوب والمساهمة في إدارة الحياة السياسية وانتخاب ممثليهم وحكامهم ومراقبتهم، وكذلك محاسبتهم وإسقاطهم حتى ولو كانوا من الجناح الأصولي. وهكذا يصبح غير ذي مضمون السجال بين دعاة الإمامة العامة أو الخلافة (محمد رشيد رضا) والقائلين بنفيها كأصل حكم في الإسلام القائم تأسيسًا على زعامة ملك (علي عبد الرازق)؛ كما لا نرى فائدة، على ضوء ذلك التصور، لما ذهب إليه المستشار محمد سعيد العشماوي في مؤلفه الإسلام السياسي من تمييز قاطع بين» الأصولية السياسية» و«الأصولية الروحية»، وأيضا من حشْر السياسة في صفات سلبيةٍ قدحية («مكائدها»، «دناءة أساليبها»، «ألاعيب الأحزاب ووصولية طرائقها»)، صفات لصيقة - لا ريب - بالممارسة السياسية في البلدان عديمة الصلة بالديمقراطية أو ضعيفتها، لكنها تنتفي في الدول التي يقاس تقدمها الحضاري بنظامها الديمقراطي القائم أساسًا على قاعدة التداول والتناوب في ممارسة السلطة بمقتضى الإرادة الشعبية وحكم الأغلبية، نظام يستدمج على هذا النحو الأحزاب ذات المرجعية الدينية المنفتحة السليمة، كما في إيطاليا وألمانيا والأمريكيتين، وغيرها. وهذا هو الأنموذج المبتغى الذي يلزم تثمينه والكدح إليه، إذ إنه الأقدر من غيره على تقويم السياسة وتجويدها في سبيل ترقية حياة الناس وإرساء قواعد السلم الإجتماعي والسلام الدولي العادل المنتج.

وأما مع الثقافة في تاريخ الإسلام (أو الإسلام الثقافي) فإننا نكون إجمالًا في أجواء وسياقات ذات طبائع ووظائف مغايرة، يغلب عليها التوجه النقدي وإعمال الفكر المعمَّقِ النيّر وتوخي الإبداع الرافعِ المطور، بعيدًا عن بداوة الفكر، ذهنيةً وحساسيةً وإدراكًا، أفردنا لها جزءًا من كتاب[2]. وذلك ما نطمح إلى تبيانه في هذا البحث، وأيضًا من خلال نصوص نترجمها لبعض الفلاسفة الأوروبيين الكبار من مصف كانط وهيجل ونيتشه، إضافة إلى مستشرقين تعرضنا لهم في كتاب سابق[3]، وكلهم وقفوا عند الإسلام الثقافي، ليس من باب الإعجاب والتنويه حصريًّا، وإنما أساسًا بالتحليل وحسن الإدراك وحس الإنصاف...

3- عن الإسلام الثقافي ونقائضه

هناك أعلام لامعون لن نذكرهم إلا لمامًا، لأنَّا خصصنا بعضهم بكتابات من قبل، أو لكونهم يستحقون جزءًا آخر من هذا الكتاب إن قيّض له ذلك. وضمن هذه الفئة الثانية (إضافة إلى ابن سينا المذكور في الفصل الثالث) نمثل بثلاثة أسماء من أهل العلم والفكر والإبداع، اتصفوا بالتميز والاقتدار، كما بالجراءة والإقدام. وهم ممن يجدر تكثيف العناية بهم وردُّ الاعتبار إليهم، بما لهم وهو كثير، وما عليهم وهو لا يضر عند النظر والتحقيق، وهم في الغالب الأعم أغنوا الإسلام

الثقافي بكلِّ روافده الخصيبة وأسهموا أيما إسهام في تعزيز وتنمية طاقاته التكيفية والتجديدية وصحة قوامه وبنيانه. هذا وقد عانوا في حياتهم من محن اتهامهم بالزيغ والزندقة، وهي تهمة جاهزة جائرة في الغالب الأعم، جرى على إطلاقها وتغذيتها فقهاء كثيرو التشدد والغلو، سريعو التعريض والتكفير، يعضدهم في حالات عديدة أهل الدولة والسلطة، ومنهم من كان يفتي بالسجن أو بإهدار الدم. ومن أولئك:

- أبو بكر بن زكريا الرازي [Rhazès عند اللاتين] (ت حوالي 313هـ/932م): صاحب موسوعة الحاوي في الطب وكتاب الطب الروحاني، كما أنّ له في الكيمياء والصيدلة كتابات ورسائل فلسفية. في نصوصٍ لهذا الطبيب الفيلسوف الواصلة إلينا فقرات تبدو مثيرة مستفزة لدى فرق من حراس العقيدة والشريعة وفي أعينهم المفتشة الرقيبة، هذا مع أنها في العمق تساؤلات أو خاطرات من وحي ما كان المفكر يحسه ويعانيه، إذ يقول شعرًا:

لعمري لا أدري وقد أذنَ البلى

بعاجلِ ترحالي إلى أين ترحالي

وأينَ مكانُ النفسِ بعدَ خروجهِ

من الهيكلِ المنحلِّ والجسدِ البالي

وقد كان ذلك أيضًا من عواقب احتكاكه - كطبيب ممارس، وعلى نحو تراجيدي ويومًا بيوم - بظاهرة تفشي أمراض الجدري والحصبة والربو، مَهَرَ في معالجتها، وأخرى تُشخَّص كعلل عضال، لا يسع الطبيبَ إلا مصاحبتُها بأدوية التخفيف من وطأتها وأوجاعها. والرازي كان ميالًا إلى اعتبار ذرائع الأديان عامة حيال ذلك غير مقنعة أو قلْ قليلة الوقع والفائدة، إذ تدعي أن الآلام الجسدية والنفسية إنما نُبتلى بها، نحن المخلوقات الضعيفة، إما من باب عقابنا وإما لامتحان إيماننا... وعوضًا عن ذلك وعن استرخاص أرواح الناس (كما سماه من بعد ابن الخطيب)، خليقٌ بالعلماء - حسب المفكر- الطبيب، أن يَسْعَوا إلى تطوير الطب وقدراته من جيل إلى جيل وتكثير المستشفيات والماريستانات (وقد أدار بعضها)، تُعنى مرافقها أيضا بالفقراء والمرضى النفسيين والحمقى. وقد ظل الرازي متشبثًا بفكره العقلاني التجريبي ضدا على الفقهاء الحشويين وحتى دعاة التآويل، مما جعل طبه مرجعًا مهمًّا مؤثرًا في أوروبا حتى أواخر القرن السابع عشر. (انظر بعض كلامه في الملاحق).

- الحسن أبو نواس (ت 198/762): شاعر الخمريات بلا منازع في أرض الإسلام، كانت له، كما نؤول، في وعيه المضمر فكرة هي بمثابة مسوّغ لمعاقراته المتجددة لكؤوس باخوس المشعة، إنها اعتقاده أن الخوف في الحياة أصل والمسرة فرع، ودليله خوفنا من بوار مسراتنا وفواتها. أما الإنسان بإزاء القلق، فلا حرج أن يمرَّ من سكرة محدودة إلى أخرى طليقة. محزنٌ إذن، عند شاعرنا، هو مرور متعنا كسحاب، مخلفةً آلامنا كجروح وحسرات! ولهذا كان كثير اللياذ بأم

الكروم حتى يواجه محن الوجود ورزاياه. ولأبي نواس في سيرته الخمرية عديلٌ في عشق الطّلى وحليفٌ في الآخرة من المصف الأرفع والوزن المعتبر، إنه العالم الرياضيّ والشاعر الألمعي عمر الخيام. وهما معًا، في تصورهما، لـمّا يُبعثان ويلتقيان، سينشدان غفران الله ورحمته، ويتناشدان شعريهما، ومنه ما يناسب المقام بعبارات متنوعة والمعنى واحد؛ حيث الأول يقول:

لا تحظرِ العفوَ إن كنتَ امرأً حرجًا

فإن حظركَهُ في الدين إزراءُ

فيشدو الثاني متوجهًا إلى الغفار الرحيم:

يا قابلَ الأعذارِ فِئْنا إلى

ظللكِ فاقبل توبةَ التائبين...

- أبو العلاء المعري، الشاعر- الفيلسوف الفذّ (ت 449هـ/1058م): حياته المتلقاة أبى أن يورثها لغيره: «هذا ما جناه أبي عليَّ/ وما جنيته على أحد»... إن قوته الذهنية، التي لم تنل منها عاهاته وعلله الجسمية، ظلت عنده شديدة التشاؤم ذكيتَه، كثيفةَ الإحساس والبصيرة. العقل في تصويره له الإمامة والسؤدد، يرى به ويبحث، ومن وحيه يقول:

أما اليقينُ فلا يقينَ وإنما

أقصى اجتهادي أن أظنَّ وأحدسَ

ميّالا إلى ارتيابية في القضايا الـمَعادية ومستتبعاتها، انتهى به الأمر إلى إذابتها فتبديدِ شكوكه في رهان سيكون بعد قرون سبعة تقريبًا رهان باسكال، وهو القائل في اللزوميات:

قال المنجمُ والطبيبُ كلاهما

لا تُحشرُ الأجسادُ قلتُ إليكما

إن صحَّ قولكما فلستُ بخاسرٍ

أو صحَّ قولي فالخسارُ عليكما

... وهكذا، كل ما أصابه في حياته كـرهين المحابس الثلاثة، بيته وعماه المبكر وجسمه، أمسى يصيّره بقلمه تحفًا شعرية عزَّ نظيرها عمقًا وجمالية وفكرًا. وقد ذهب إلى اعتبار كتابه «الفصول

والغايات» ذا نصيب إعجازي، يتطلب إمدادَه بزمن كافٍ من القراءة والاستيعاب، كيما يخلق وهجه وآثاره...

- عبد الحق ابن سبعين (ت 669هـ/1270م): مما نقرأه في صكوك تكفيره واتهامه بالزندقة: «سمعنا الشيخ الآبلي يحدث عن قطب الدين [القسطلاني] أنه ظهر في المائة السابعة من المفاسد العظام ثلاث: مذهب ابن سبعين، وتملك الططر للعراق، واستعمال الحشيشة». إن فقهاء عصر هذا الفيلسوف الصوفي اللامع دأبوا على استعداء الحكام عليه، حتى أنهم أكرهوه على الرحيل من مرسية إلى سبتة (حيث عرف أثرى سنواته الانتاجية والعاطفية)؛ ومنها إلى بجاية تعرّف فيها إلى أبي الحسن الششتري؛ ومنها سافر إلى القاهرة التي طرده منها متعصبون عليه، فقصد مكة حيث عاش في حماية شريفها ابن نمي، وكان أحيانًا يرتاد غار حراء للتأمل والتعبد. وكانت تعّلة مطاردته أينما حل وارتحل قوله بوحدة الوجود وتعمقه في التنظير لها، وكذلك إقبال الناس عليه، أكبرهم الششتري الذي كان مريده وواصفه بـ«كعبة الحسن» ومعبوده بعد الله، ويخاطبه «يا كنزي يا مذهب اعتقادي». ولما أتى الملك الظاهر بيبرس مكة حاجًّا، طلبه ليقتله بتهمة الزندقة والمروق؛ وكاد المطلوب يلقى حتفه لو لم يخفِه حاميه أبو نمي... ومن الأعمال التي خلفها ابن سبعين، وهي قليلة، بدّ العارف/ الرسائل/ الرسائل الصقلية وهي أجوبته على أسئلة بعث بها ملك صقلية (وامبراطور ألمانيا من بعد) فريدريك الثاني إلى الخليفة الموحدي الرشيد، فأعجب بها أيما إعجاب ورغب في مقابلة صاحبها فلم يفلح... هل انتحر ابن سبعين أو نُحر؟ أعداؤه كانوا كُثرًا وخطيرين، فقد يكون مقتله تم على نحو يوهم أنه انتحر؛ لكن يجوز أيضًا أنه وضع حدًّا لحياته بعد أن ضاقت به الأرض بما رحبت، فعجل بذلك الفعل رُجعاه إلى الله والفناء في مطلقه، كما في مذهبه الفلسفي-الصوفي «وحدة الوجود». وقصة مآسيه طويلة متناسلة أفردنا لها رواية «هذا الأندلسي»!.

لو اتسع المجال لأضفنا إلى قائمة من ذكرنا حالات أخرى كثيرة، كالمعتزلي النظّام وابن الراوندي والحلاج وعمر الخيام والسهروردي، وغيرهم ممن لاحقتهم تهم الزندقة وفتاوى التكفير.

لم نقف في ذلك الشأن على حالات تداخلت وتزاحمت فيها الثيولوجيا (علم الكلام) بالسياسة، كما في تاريخ الفرق والمذاهب، منها تحديدًا الخوارج والمعتزلة ومختلف الأطياف الشيعية والسنية؛ حالات اتسمت عمومًا بالصراع العقدي حول التمكن من السلطة والنفوذ وتحكيم منطق الغلبة والعنف والقوة... لا، الأمر تعلق رأسًا بشخصيات لم تطلهم آلة التكفير بسبب انتماءاتهم السياسية والمذهبية - ولم يخل بعضهم منها - وإنما أساسًا لكونهم قالوا بأفكار ونظريات ووقفوا مواقف هي في مجملها من نتاج أبحاثهم واجتهاداتهم، كما كان الأمر في تاريخ المسيحية القرنوسطية مع محاكم التفتيش وإعدام علماء وكتاب: جيرار بْرُويْ دي لانـگدوق (بسبب ترجمته ابن رشد إلى اللاتينية)، جيوردانو برونو بتهمة الطعن في بعض عقائد الكنيسة الكاثوليكية (وكلاهما مات حرقًا)؛ كما أُعدم غاليلي الشهير على إثر اكتشافه دوران الأرض حول الشمس وجهره به، خلافا لعقيدة الكنيسة القائلة بثبوتـها ومركزيتها في الكون، ومات وهو يهتف: ومع ذلك فإنها تدور!

لنختم في هذا الموضوع ببعض الإشارات والتنبيهات:

- إن هناك فقهاء تأذوا هم أيضًا من الظلم الفقهي-السلطاني، مثل قاضي القضاة ابن رشد الفيلسوف، كما سنرى، وأنكد من حالته وأنكر عمل إحراق كتاب إحياء علوم الدين للإمام الحجة أبي حامد الغزالي، وذلك على أيدي المرابطين المتأخرين وبإيعاز من فقهاء فروعيين بائسين.

- إن ما يجعل عظماء العلم والفكر على خطوط النار هو وقوفهم بين حكام يُرمز إليهم بالنطع والسياف، وبين فلول فقهاء يكل أولئك إليهم مهمة تبسيط الدين وتحجيم المذهب، وأخرى تقضي بتسكين الرعية وتبليدهم وضمان طاعة الراعي ولو جار وتجبر...

- إن غالبية فقهاء التجهيل والتكفير أناس هملٌ أغمار، لا يحفظ لهم التاريخ ذكرًا ولا أثرًا، عدا تحرشاتهم المتهافتة المشينة، بينما يُسكن التاريخ علماءه ومفكريه في ذاكرة أمتهم، لأنهم مدى حياتهم أبدعوا تراثها وطوروه، وقووا وعيها بهويتها ومقدراتها، فهم إذن فيها الأعلون والأبقون.

- أما في أزمنتنا هاته، فإنه لم يعد هناك أي حق لأفراد أو جماعات في إصدار فتاوى مكفرة أو سواها، من شأنها أن توقع الفتنة والقتل معًا في الناس، وتعرض حياة شخصيات عمومية في شتى الميادين للاغتيال (كالراحلين عمر بن جلون وفرج فودة وسواهما) أو للجرح والإعطاب (كما حصل للراحل نجيب محفوظ وغيره)، وذلك أن مجتمعاتنا أضحت في أيامنا أكثر من أي وقت مضى قائمة على المؤسسات ومواثيق حقوق الإنسان، الدينية منها والوضعية، كما على القضاء والقانون الجنائي الموكول إليهما حصريًّا النظر في ملفات الدعاوى وإصدار الأحكام في ظل دولة الحق والعدل بأساسياتها وسلطاتها الدستورية والتنفيذية.

* * *

4- الإنسان أكثر شيء جدًلا أو مفهوم التشاكل المفارقتي

إن التعبير الجديد بأن يكون له وضعُ المفهوم الكاشفِ الإجرائي، في ما نحن بصدده، هو ما سماه الإغريق القدامى أُكْسِمُورون (وجمعه أكسِمورا)، ولا يطابق ما سماه العرب لأضداد (وهي قسم من المشترك اللفظي)، خلفوا لنا حولها مصنفات (الأصمعي، الأنباري، ابن السكيت، وغيرهم)، إذ إن ذلك المفهوم لا يدل على تضاد دلالي في الكلمة المفردة: (مولى، فتنة، بصير، هوى، أتربَ، عليل، وهي على منوال فرمكون كلمة يونانية تعني الدواء والسم وغير ذلك كثير) بل إنه يعني رأسًا التداخل أو التشاكل المفارقتي بين لفظين أو حالات، كما في تعابير مثل: الحلو المر، الواضح المعتم أو الضياء المظلم، غامض كالماس، الاستبدادية المتنورة، الميز الإيجابي... وفي الخطاب القرآني آيات قريبة منه أو توحي به، منها: ﴿ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴾ (الشرح: 6)؛ ﴿ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ ﴾ (الحج: 61). ولعل الحديث الشريف

الذي يورده أحمد بن حنبل في المسند يدنينا من المفهوم المذكور، إذ ينقل: «سمعت عليًّا يقول: أتاني رسول الله ﷺ وأنا نائم وفاطمة، وذلك من السَّحر، حتى قام على الباب، فقال: ألا تصلّون؟ فقلت مجيبًا له: يا رسول الله، إنما نفوسنا بيد الله، فإذا شاء أن يبعثنا، قال: فرجع رسول الله ﷺ ولم يرجع إلى الكلام، فسمعته حين ولى يقول، وضرب بيده على فخذه: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ » (الكهف: 54).

بناءً على ذلك المفهوم، ندرك كونَ مؤلف الرعاية لحقوق الله والقيام بها، الحارث بن أسد المحاسبي، هو نفسه صاحب كتاب التوهم في شق توهم الجنة؛ كما ندرك كون واضع كتاب الإمتاع والمؤانسة ونُكت رفع الكلفة وخلع العذار، أبو حيان التوحيدي، هو نفسه صاحب الإشارات الإلهية؛ ثم كون الإمام ابن حزم مؤسس المذهب الظاهري المتشدّد في الفقه هو ذاته مؤلف طوق الحمامة في الألفة والألاف؛ هذا علاوة على الإمامين: ابن قيم الجوزية (تلميذ ابن تيمية مجدد المذهب الحنبلي) كاتبِ روضة المحبين ونزهة المشتاقين وأخبار النساء، وجلال الدين السيوطي العالم والمفسر مؤلف رشف الزلال من السحر الحلال[4]. ولم تخف هذه الظاهرة عن عين الجاحظ الرقيبة الثاقبة، فقد سجل باسم أحد سائليه: «وما بال أهل العلم والنظر، وأصحاب الفكر والعبر، وأرباب النّحل، والعلماء وأهل البصر خارج الملل، وورثة الأنبياء، وأعوان الخلفاء، يكتبون كتب الظرفاء والملحاء، وكتب الفراغ والخلعاء، وكتب الملاهي والفكاهات، وكتب أصحاب الخصومات...»[5].

علاوة على ما سقناه بخصوص مفهوم التشاكل المفارقتي، نقول إن لهذا المفهوم أيضًا تجليات تاريخية، نشير في هذه المقدمة إلى أنموذجين منها فقط: الأول هو بالذات المتمثل مع أبي حيان التوحيدي ونظرائه (انظر الفصل الثاني) أو الأقل منه ألمعية وشهرة بين معاصريه، أي في القرن الرابع الذي كان - حسب تعبيره - زمانًا «تدمع له العين حزنًا وأسى» على صعيد السياسة المضطربة المتصدعة وتكاثر الفرق والطوائف المتنازعة، وأيضًا في ما يخص أحوال الناس المعيشية المتدهورة، كما نذكره في وقته؛ وبموازاة مع هذه السلبيات الضاغطة، عرف العصر العباسي الثالث، خلافًا لما تقول به نظرية المادية التاريخية، انتعاشًا فكريًّا وأدبيًّا قويًّا مدهشًا، أعطى للتراث العربي أعلامًا وازنين، هم من أكبر وجوهه وأهم نوابغه ومنهم، فضلًا عمن سنذكرهم في البحث: المتنبي، الفارابي، الأصفهاني، ابن سينا، الهمداني، ابن الهيثم، إخوان الصفاء، المعري المخضرم، وغيرهم.

أما الأنموذج الثاني فهو المتمثل، عقب نهاية الخلافة الأموية بالأندلس (422هـ/1031م)، في قيام حكم ملوك الطوائف (بنو عباد بسرقسطة، بنو ذي النون بقرطبة وطليطلة، بنو الأفطس، ثم النصريون بغرناطة)؛ ومعهم أيضًا، كما كان الأمر مع الأمراء البويهيين والحمدانيين والإخشيديين من قبل، قويَ التنافس بينهم (كميل تعويضي لانتكاسهم السياسي) في ما يمكن تسميته بالاستثمار الرمزي، القاضي بجلب كبار الأدباء والعلماء إلى بلاطاتهم ورعايتهم بالرواتب والهبات، ويتفاخرون بهم كما لو أن في أعناقهم أوسمة فخرية ووشاحات تشريفية، مما نجم عنه تعدد المراكز الثقافية وانتعاش مميّز لحركة الإبداع والإنتاج في شتى ضروب الآداب والمعرفة. وما

مثال ابن حزم - الآنف الذكر - إلا واحد من ألمع الأمثلة على ذلك الانتعاش البَيِّن، المتجلي عبر تظاهرات مفارقة لتصدع سياسي واقع، وهذا ما يندرج في ما أسميناه التشاكل المفارقتي.

5- وجوب استكناه النص

النص في لسان العرب لابن منظور يعني الظهور والرفع والبروز، وفي الحديث «كان رسول الله (ﷺ) إذا وجد فرجة نصَّ»، ومنه منصة، كمنبر الخطبة أو كرسي جلوس العروس وتبرجها. ويجوز تسمية المذهب الظاهري في الفقه الإسلامي بالمذهب النصي لوقوف أصحابه عند ظاهر نص القرآن والسنة حصريًّا لاستنباط الأحكام. كما أن في المصدر نفسه قولًا للأزهري يفيد موضوعنا، وهو: «النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، ومنه قيل: نصصتُ الرجلَ إذا استقصيت مسألته عن شيء حتى تستخرج كل ما عنده». وفي تعريفات الجرجاني: «النص: ما ازداد وضوحًا على الظاهر لمعنى المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى»، إلخ.

في بحثنا لا يعنينا النص كمنظومة تقوم على الوحدات اللسانية الصوتية أو الصرفية والتركيبية، بل يعنينا ما تعتمل فيه من لغة ذات طاقة تضمينية ودلالية. النص بهذا المعنى» الثاني» (أي الناتج والمتمخض) مليءٌ كله بالتاريخ وبشتى عمليات الإفسال والتوضيع، حيث تترك الذات المتحدثة آثارها وتوقيعات تصوراتها وتملكاتها للواقع والدلالة. وإذا كانت الغاية من استكناه النصوص هي استنباط (أو تخريج) مضمراتها من منطوقاتها، فإنه يحسن أن يشمل هذا الإجراء عند الضرورة النصَّ السيرذاتي أيضًا، اعترافيًّا حميميًّا كان أو فكريًّا.

يعرّف أحد المتخصصين، فيليب لوجان، العقد الأوتوبيوغرافي بأنه «سرد استرجاعي نثري يصوغه شخص واقعي حول وجوده الذاتي، وذلك حينما يؤكد على حياته الفردية، وبالأخص على تاريخ شخصيته»6. ولكن، للإشارة فقط، لا يلزم الوثوق قبليًّا بصدقية السرد والتأكيد المذكورين، إذ ما كل شيء يقال، وما من سبيل لرفع الحجاب عن مكامن المسكوت عنه والأسرار إلا أن يفعل السارد نفسه ذلك من دون زيادة أو نقصان، وهو أمر إما متعذر أو محال، كما يتظاهر هذا عند ابن حزم نفسه7. وما يهمنا نحن في هذا الشأن هو أن نسأل: هل تستجيب لذلك التعريف أو العقد نصوص ثلة الأعلام الذين نمثل بهم على الإسلام الثقافي؟

إن الترجمة الذاتية في تصورنا لا تستحق اسمها إلا إذا كانت لكاتب يعيش مواقف حديةً قصوى (المحنة والألم، عسر التكيف، القهر السياسي، السجن، المنفى، وغير ذلك) أو كانت آخر إشارة شهادتية اعترافية يقوم بها على عتبة توديع الحياة. وأولئك الأعلام يستجيبون، وإن كان ذلك بنحو متفاوت وإلى حد ما، لبعض وجوه الشق الأول كما للشق الثاني. فمنهم من تماهت حياتهم مع نصوصهم: التوحيدي، ابن بطوطة؛ ومنهم من تعرّفنا عليهم أساسًا عبر أصحاب التراجم والمعاجم والفهارس: أبو حنيفة، ابن رشد، ابن خلدون، مع أن هذا الأخير تقصّد في منتهى حياته الظهور بنفسه كسارد لمنحنى تجاربه ورحلاته في مؤلف أشبه ما يكون بالسيرة الفكرية (انظر الفصل الخامس)، لكنه من الوجه القصدي فقط قريب من ابن حزم القرطبي الذي ربيَ، حسب إقراره، في

حجور النساء واستقصى ثقافتهن في شؤون الحب والألفة، وكان يَحْدُث له أن يقرظ الشعر «بديهةً»، بل أن يقوله نائمًا ويكْمله يقظًا، فيسجل: «وسأورد في رسالتي هذه أشعارًا قلتها فيما شاهدته، فلا تنكر أنت – ومن رآها – عليَّ أني سالك فيها مسلك حاكي الحديث عن نفسه»8، مستعملًا عبارة: «وعنّي أخبرك» أو قريبًا منها، كأن يبوح لنا برقة عاطفته الغرامية ولو أنه عديم الدمع، أو بكونه كأبيه يعشق الشقروات ويفضلهن9. وعلاوة على الإخبار عن عشق الجواري والغلمان، مما يورده العالم النحرير والفقيه الظاهري الصارم، ولو لإظهار إمكانية «تشبيه خمسة أشياء في بيت واحد»، نكتفي بهذين البيتين اللذينلا يجد الإمام غضاضة ولا حرجًا في الاستشهاد بهما، ويمثلان على مفهوم التشاكل المفارقتي السابق الذكر:

خلوتُ بها والكأسُ ثالثةٌ لنـا

وجُنحُ ظـلامِ الليلِ قد مُدَّ ما انبلج

فتاةٌ عدمتُ العيشَ إلا بقربهـا

وهل في ابتغاءِ العيشِ ويحكَ من حرجْ10

* * *

ختامًا، في مجالات البحث، يلزم تمييز ثلاثة أصناف من متعاطيه، حتى لا تتشابه علينا مستويات المعالجات والمقاربات، وهي إجمالًا:

- صنف المنوغرافيين الذين تنحصر اهتماماتهم في تحقيق و«فلي» النصوص وضبطها تأريخيًّا ولغويًّا ومقارنة طبعاتها إن وجدت، مع الاهتمام الجاد بما منها ما زال في حكم المخطوط والأرشيف.

- صنف الباحثين المنضوين في دراسة فترات تاريخية بأعيانها، مشتغلين على مواد النصوص المحققة المنشورة، منجزين على أساس ما صح منها وتميز أبحاثًا منوغرافية موسعة. ويحسن بهؤلاء أن يلتزموا بما نُدبوا له حتى لا ينزاحوا إلى ميدان لا دراية لهم فيه ولا رسوخ، كما يحدث لبعضهم، ونذكر شيئًا منه في مقامه.

- صنف الدارسين المعتمدين بالأولى على أعمال الصنف الثاني، والمعولين في إسهاماتهم على رافد أساسي هو رافد الفكر، الفكر كطاقة بحثيةٍ مبدعةٍ متجددة، تُطلب بها الحقائق والدلالات؛ إذ المفكر (أو الفيلسوف) هو هذا الفاعل المحنك في إلحاق الجزء بالكل، والشيء بمفهومه، والمتمرن، أكثر من غيره، على إبداع المقولات ونحتها لإحسان التعبير عن أشياء ووقائع، كما على طرح قضايا جوهرية رئيسة. وبهذه المواصفات والمؤهلات ينآى ذلك الفاعل ويرتفع عن فئات باحثين يمارسون الإنشائيات، من نوع ما في أعداد من الأطاريح الجامعية، ويصح على أكثرهم شكلًا

ومضمونًا المثل العربي «لا يعدم خابطٌ ورقًا»؛ كما أن الفاعل نفسه، من جهة أخرى، يقنن وضع الاستشهادات ووظيفتها، حتى لا يصير الفكر – وهذا حاله عند أولئك – منقلبًا إلى ضده، أي منحبسا مبخَّسا في أهون خيطٍ وأقصره بين استشهاد وآخر...

إن ميلنا في هذا المبحث هو إلى الصنف الثالث، مع ترجمة ذلك إلى ما نتوخاه منه، أي محاولة الإحاطة علمًا بالمواضيع المطروقة، وإحسان عرضها ومعالجتها سواء في التحليل والتركيب أو في تدبير المفاهيم ولغة التعبير.

1 مذكرات أدريان، دفاتر وهوامش، باريس 1974، ص 331.

2 نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004.

3 العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، دار الشروق، القاهرة، 2011.

4 توفي ابن حزم في 456 هـ وابن قيم الجوزية في 751 هـ والسيوطي في 911هـ. وهناك شيوخ وحفاظ وقضاة مالكيون أقل مرتبة (النفزاوي والتيفاشي والتيجاني من القرنين السابع والثامن هـ) صنفوا في الأدب الإروتيكي السافر، وليسوا في مدار بحثنا...

5 الجاحظ، كتاب الحيوان، دار الجيل، بيروت، 1988، ص25.

6 انظر Ph. Lejeune العقد الأوتبيوغرافي، لوسوي، باريس، 1975، ص 14.

7 طوق الحمامة، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1993، ص 207.

8 المرجع نفسه، ص 87 و166.

9 المرجع نفسه، ص 130 و224.

10 المرجع نفسه، ص 110 - 109؛ كما أن في بيتين آخرين نقرأ لابن حزم:

فقلتُ إنّ التي قلبي بها عَلِقٌ قبّلتها قبلةً يوما على خطرِ

فما أعدُّ ولو طالت سنّي سوى تلك السويعةِ بالتحقيقِ من عُمُري

الفصل الأول

أبو حنيفة وأنسنة الفقه الإسلامي

«ما رأيتُ رجلًا أفقه منه، ولا أغوص منه في معنى وحجة».

(الإمام مالك بن أنس)

«العلماء عيال أبي حنيفة في القياس والاستحسان».

(الإمام إدريس الشافعي)

«كلام أبي حنيفة أخذٌ بالثقة، وفرار من القبح، والنظرُ في معاملات الناس، وما استقاموا عليه وصلحت عليه أمورهم، يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس، يمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون».

(سهل بن مزاحم)

مدخل

لماذا ظل أبو حنيفة النعمان بن ثابت يحظى عند كثير من الأئمة والفقهاء والمفكرين بعطف خاص وإعجاب راسخ، وذلك سواء كانوا على مذهبه أم على مذهب الإمام مالك أو الإمام الشافعي؟

من بين القرائن لتلك الحظوة المتميزة نقف تمثيلًا على بعضها:

أ- اعتراف إمام دار الهجرة مالك بن أنس بعلم أبي حنيفة وفضله، معززًا من طرف الإمام إدريس الشافعي، كما ورد في التصدير؛ وقال فيه بعض من معاصريه أقوالًا كثيرة تشهد له في العلم بالنباهة والنبوغ، منها: «إنه مخ العلم» (عبد الله بن المبارك)؛ «إنه الفقيه» (ابن جريج)؛ «إن أبا حنيفة لفقيه» (الأعمش)، إلخ.

ب- كل من قال بمحدودية النصوص ولامحدودية الوقائع، و«بتعذر إحاطة ما يتناهى بما لا يتناهى» (حسب تعبير الإمام الغزالي الشافعي)، قد أقر صراحة أو ضمنًا بالرأي والقياس أصلين تشريعيين على طريقة أبي حنيفة وأتباعه، وأناط الفقه بمهمة النظر في معاملات الناس وفي عاداتهم ومصالحهم، وهذا لعمري من كبريات مهام ما نسميه اليوم السوسيولوجيا والاقتصاد الواقعي.

جـ- إن ابن خلدون المالكي الذي وُليَ خطة المالكية في القضاء مرارًا أثناء عهدي السلطان المملوكي برقوق وخلفه فرج، ومارس في التاريخ البحث والنظر، لا يخفي ميله مع أبي حنيفة حين يقول في أكثر من موضع من المقدمة: «القياس عند الحنفية أصل لكثير من فروع مذهبهم كما عرفت. فهم لذلك أهل النظر والبحث. وأما المالكية فالأثر أكثر معتمدهم وليسوا بأهل نظر، وأيضًا فأكثرهم أهل العرب وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل[1]».

ولعلنا نلخص تلك القرائن وتوابعها في كون أبي حنيفة النعمان عمل بوعي – أكثر من غيره – على أنسنة الفقه الإسلامي، أي إضفاء الطابع الإنساني عليه، بناء على فهم ثاقب حاد لتاريخية الإنسان، ككائن ناقص مشروط بوجوده في الزمان والمكان بقدر ما هو قادر على الاجتهاد والخبر والتحضر، وذلك الفهم عند الإمام، كما سنحاول إظهاره، مستمد أساسًا من قراءة فكرية عميقة للقرآن الكريم، كما من تمثل متفتح للسيرة النبوية ومن اقتداء حيوي بها. فكيف ذلك؟

1- عن أبي حنيفة الإنسان

لا يسعنا المجال هنا لإعطاء صورة كاملة عن أبي حنيفة من خلال كتب التراجم والمناقب، فحسبنا الاكتفاء ببعض العناصر الدالة في ترجمته قد تسعفنا في مقاربة موضوعنا الأساس.

أ- حسب وصف كثير من مترجميه، كان أبو حنيفة مثالًا في الأناقة وحسن المظهر، «طويلًا تعلوه سمرة، وكان لبّاسا حسنَ الهيئة كثير التعطر، يُعرف بريح الطيب إذا أقبل وإذا خرج من منزله قبل أن تراه»[2]. كما أنه كان يقرظ الشعر، حسب مترجميْه الموفق المكي وابن البزازي الكردي اللذين يقدمانه في هذا الباب على الإمام الشافعي[3]. هذا وكان أبو حنيفة يسمى التيمي، تذكيرا بأبيه الذي كان مولى لابن تيم الله بن ثعلبة، فلم يكن الرجل يجد في هذا الولاء أي غضاضة أو منقصة، كما لم يكن متحرجًا من توفير أسباب رزقه من تجارة الخز، وذلك كله إيمانًا منه أن لا فرق ولا تفاوت بين الناس في ديانة الإسلام إلا بالعلم والفضيلة والتقوى.

ب- إن أبا حنيفة، الفارسي الأصل، الذي عَمَّرَ سبعين حولًا (إذ ولد بالكوفة في 80هـ وتوفي في 150هـ ببغداد) كان، من وجهة الحياة السياسية، مخضرمًا، بما أنه نشأ في العهد الأموي أيام ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي على العراق، وشب في خلافة عمر بن عبد العزيز، كما أنه في العهد العباسي اكتهل وشاخ أيام خلافة جعفر المنصور؛ ومن ثم كان الإمام شاهدًا لأحداث وتحولات فارقة في تاريخ الإسلام السياسي، لعل أشملها وأخطرها رسوخ انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض قائم على شارات الأبهة والبذخ، و«تصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات» (حسب تعبير بليغ لابن خلدون)، أي ملك قائم على ممارسة العنفين المادي والرمزي، كما تشهد بذلك صورة الخليفة العباسي المحفوفة دومًا بالجلاد والنطع. فإذا ما استثنينا مع الأمويين ولاية عمر بن عبد العزيز القصيرة (99- 102هـ)، فإنه لم يكن في الدولتين الأموية والعباسية ما يذكّر بالخلافة الرشيدة في باب إقامة العدل والحق وباب تحكّم الوازع الديني في تدبير شؤون الناس والمدينة.

إن وعي أبي حنيفة بسلبية ذلك التحول كان بالغ الحدة والتأجج، وإلا كيف نفسر تعلقه بذرية علي بن أبي طالب كزيد بن علي بن الحسين، وجعفر الصادق ومحمد الباقر؛ وكيف نفهم مساندته – ومساندة الإمام مالك- لمحمد النفس الزكية ابن عبد الله بن الحسن الذي خرج على الخليفة المنصور سنة 145هـ، كما فعل أخوه إبراهيم في العراق، حتى انتهت ثورتهما بقتلهما. ولقد تعرض الإمامان لقاء موقفهما، كما نعلم، لكثير من الأذى والعسف، فَعَبَّرا بكل ما أوتيا به من إيمان وصبر عن رفضهما لطغيان الوزراء والولاة، كما عرفاه في أقسى صورة مع الحجاجابن يوسف الثقفي والي العراق، وكذلك عن تذمرهما من تردي أحوال السلطان الدينية وفساد حكمه الزمني، حتى إن فئة من العلماء، على رأسها أبو حنيفة، ذهبت إلى الإعراض عن شغل الوظائف السلطانية، لما فيها من ضرر وتضييق على تعاليم الدين ومصالح العباد؛ وهكذا عيب على أبي يوسف الحنفي توليه القضاء لثلاثة خلفاء هم المهتدي والهادي وهارون الرشيد. وعطفًا على ذلك، كما سنظهر، لا نرى وجهًا للصواب في ما ذهب إليه محمد أبو زهرة من أن الإمام «شيعي في ميوله وآرائه في حكام عصره»(أبو حنيفة، ص147)، ولو أن الشيخ يسم تشيعه بالاعتدال، المعرض عن سب السلف، يتصدرهم أبو بكر وعمر بن الخطاب.

إن أبا حنيفة، الذي يدخل في تاريخ الفقهاء المعارضين من بابه الواسع، لا يجوز في تقديرنا تفسير محنته بتعنت مّا أو تشدد طبعي لديه، لا ولا حتى بتعصب لقبيلة من أهل فارس المنحازين إلى شيعة علي، بل الأصح هو أن نفسرها بحرصه الشديد على أن يبقى تراث السلف الصالح نبراسًا يهتدى به، ومرجعًا حيًّا يحتكم إليه، مثله في هذا كمثل الإمام مالك. فتعلقه بآل البيت وبوجوههم المثالية المشرقة إنما هو تعلق بالمنهاج النبوي الذي ترجمه زيد بن علي في ثورته أيام هشام بن عبد الملك إلى «جهاد الظالمين والدفاع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين وقسم الفيئ بين أهله بالقسطاس ورد المظالم». إن إيمانه بهذه المبادئ، التي هي مبادئ إسلام الفجر والحق، هو السبب المباشر في محنته أثناء عهد الأمويين المتأخر، مع ابن هبيرة والي الكوفة، الذي لم يفلح في استخدامه تحت إمرته، فعذبه وسجنه، حتى إذا أخلي سبيله فر الإمام لاجئًا إلى بيت الله الحرام سنة 130هـ، فلم يرجع إلى الكوفة إلا أيام جعفر المنصور، مؤسس الدولة العباسية وباني مدينة بغداد.

أما في عهد هذا الخليفة، فقد كانت لأبي حنيفة معه مساجلات ومواقف تعبر عن قوة شكيمته وفذوذية شخصيته؛ وحسبنا أن نذكر منها لوحتين ينقلهما الخطيب البغدادي عن روايات كثيرة:

أ- «أشخص أمير المؤمنين أبا حنيفة، فأراده على أن يوليه القضاء فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أن لا يفعل، فحلف المنصور ليفعلن، فحلف أن لا يفعل، فقال الربيع الحاجب: ألا ترى أمير المؤمنين يحلف! فقال أبو حنيفة: أمير المؤمنين على كفارة أيمانه أقدر مني على كفارة أيماني، وأبى أن يلي، فأُمر إلى الحبس في الوقت».

ب– وفي بعض الروايات أن أبا حنيفة خاطب المنصور في الموضوع ذاته: «لو هددتني أن تغرقني في الفرات أو أن أولى الحكم لاخترت أن أُغرّق، فلك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك،

فلا أصلح لذلك، فقال المنصور: كذبت أنت تصلح، فقال قد حكمت لي على نفسك. كيف يحل لك أن تولي قاضيًا على أمانتك وهو كذاب!»4.

أما الإمام الصيرمي (مـ 436) فيروي أن المنصور «جمع مالكًا وابن أبي ذئب وأبا حنيفة فقال لهم: كيف ترون هذا الأمر الذي أعطاني الله من أمر الأمة؟ هل أنا لذلك أهل؟» فكان جواب الأول مهادنا ممالئًا، وجواب الثاني جريئا صريحًا؛ أما أبو حنيفة فجاء رده هكذا: «المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب. إذا أنت نصحت لنفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا، وإنما أردت أن تعلم العامة أنا نقول فيك ما تهواه مخافة سيفك وحبسك، ولقد وُليتَ الخلافة وما اجتمع عليك نفسان من أهل التقوى، والخلافة تكون عن إجماع المؤمنين ومشورتهم، فهذا أبو بكر يمسك عن الحكم ستة أشهر حتى أتته بيعة أهل اليمن...» وتابع السارد الربيع بن يونس مخبرًا أن الخليفة كلفه بحمل هبة إلى الرجال الثلاثة، كل واحد على حدة، على أن يأتيه برأس من يرفضها، فأعرض عنها جملة أبو حنيفة وابن أبي ذئب، وأخذها مالك كلها فرأى المنصور أن «بهذه الصيانة حقنوا دماءهم»5.

وفي السياق نفسه، لكن من جهة سياسة الأعطيات والهبات عند الخلفاء وأولي السلطان، فقد فطن إمام الكوفة إلى كونها، خلف ظاهرها الإكرامي الأريحي، إنما تخفي جوهرها الدِّيني ووظيفتها الاستئلافية بل التدجينية، بحيث يصبح المستفيد منها مدينًا مرغمًا على ردها في صيغ شتى، كالولاء والطاعة للواهب والانتظام في سلك خدماته، أو في أدنى الحالات السكوت عن جوره وتجاوزاته. وليس الأمر هنا مطابقًا لسُنَّة المهاداة بين ذوي الجاه، أو داخل المجتمع الواحد، كما حلل طبيعتها ووظائفها بعض السوسيولوجيين المعاصرين6. لذلك وقف أبو حنيفة من عروض أبي جعفر المنصور الإكرامية وغيره موقف الإعراض والامتناع، وهذا بذريعة أنها تستخرج من بيت مال المسلمين، وبالتالي فهي هدر وتبذير، يصح عليها في خاطر الإمام قولة علي بن أبي طالب: «ما رأيتُ إسرافا قط إلا وإلى جانبه حق مضيّع»، ويعضده في حالته حديث شريف: «من وليَ القضاء فقد ذبح بغير سكين».

ولعل أعجب قصة وأفردها، ولها صلة بالموضوع، تناقلها بعض مترجمي الإمام ويستحيل حدوث مثيلتها في أزمنتنا هاته، هي تلك التي جرت له (بشيء من التنويع والمعنى واحد) مع ذلك الخليفة أبو جعفر المنصور وزوجته الحرة، إذ اختارته هذه الأخيرة ليفصل في ما شجر بينهما، فأحضره الزوج وقال له: «يا أبا حنيفة، الحرة تخاصمني، فأنصفني منها»، قال أبو حنيفة: «ليتكلم أمير المؤمنين»، قال: «يا أبا حنيفة كم يحل للرجل أن يتزوج، فيجمع بينهن؟» قال: «أربع»، قال: «وكم يحل له من الإماء؟» قال: «ما شاء ليس لهن عدد». قال: «وهل يجوز لأحد أن يقول خلاف ذلك؟» قال: «لا»، فقال: «قد سمعتِ»، فقال أبو حنيفة: «إنما أحلّ الله هذا لأهل العدل، فمن لم يعدل، أو خاف ألا يعدل، فينبغي ألا يجاوز الواحدة، قال الله تعالى: ﴿ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً ﴾ (النساء: 13)، فينبغي لنا أن نتأدب بأدب الله، ونتعظ بمواعظه». فسكت أبو جعفر وطال سكوته، فقام أبو حنيفة وخرج، فلما بلغ منزله أرسلت الحرة إليه خادمًا، ومعه مال وثياب وجارية وحمار مصري، فردها، وقال للخادم: أقرئها سلامي، وقل

لها: إنما ناضلتُ عن ديني، وقمت ذلك المقام لله، لم أرد بذلك تقربًا إلى أحد، ولا التمست به دنيا»[7].

ومما يذكره ابن الأثير في باب آخر أن المنصور أخبر ثلاثة فقهاء، منهم أبو حنيفة، عن عزمه على الفتك بأهل الموصل بسبب خروجهم عليه ضدًا على وعدهم بالإمساك عن ذلك، فقال الإمام: «يا أمير المؤمنين، أباحوك ما لا يملكون. أرأيت لو أن امرأة أباحت فرجها بغير عقد نكاح وملك يمين أكان يجوز أن توطأ؟ قال: لا. وكف عن أهل الموصل؟ فأمر أبا حنيفة وصاحبيه بالعود إلى الكوفة»[8].

وحول ظروف وفاة أبي حنيفة هناك روايات مختلفة، لعل أقربها إلى الصواب ما يرويه ابن البزازي من أن الإمام «بعد أن حُبس وضُيق عليه مدة، كلّم المنصور خواصه، فأخرج من السجن، ومنع من الفتوى والجلوس للناس، والخروج من المنزل، فكانت تلك حالته إلى أن توفي»[9].

وسواء مات أبو حنيفة في السجن أو مسمَّمًا أو تحت الإقامة الإجبارية، فإنه مات شهمًا منافحًا في سبيل الحق الذي لم تكن تأخذه في الجهر به لومة لائم، ولو كان هذا اللائم قاضي الكوفة ابن أبي ليلى، بل الخليفة المنصور نفسه، كما لو أن شعاره الأمثل في موقفه هو الحديث النبوي الشريف: «ألا إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» (رواه الترمذي). وبعد وفاته ازداد نجم أبي حنيفة تألقًا ولمعانًا، حتى إنه «في سنة 459هـ (1066م) بنيت على قبره قبة، ولا يزال الحي الذي حول الضريح يسمى الأعظمية، وكان الإمام الأعظم هو اللقب الشائع لأبي حنيفة»[10].

2- المرجع النظري لأنسنة الفقه عند أبي حنيفة

إن الإمام أبا حنيفة في ما يرجح أنه من تأليفه الفقه الأكبر (في العقائد) والمسند (في الحديث)، وأيضًا من خلال إملاءاته وما رُوي عنه، قد تحلى بفهم ثاقبٍ عميق للطبيعة الإنسانية، الموسومة إما بالضعف وإما بالميل إلى السوء والتجبر والظلم ، وهو فهم استقاه من كتاب الله الذي كان صاحبنا - حسب تراجمته - من أكثر الناس قراءة له، وكذلك من سنة نبي الإسلام التي كان يتمثلها دومًا ويهتدي بنورها، أي أنه استقى ذلك الفهم من أخذه لهذين الأصلين بقوة الاستيعاب الواسع والإدراك الذكي.

إن تصوير القرآن الكريم للإنسان يقوم على مقومات ثلاثة متعالقة متفاعلة، هي الخلق من تراب وغلبة النقص ثم الكدح أو السعي، وهذا بعض بيانه:

أ- الخلق من تراب: كثيرة هي الآيات التي تدعونا إلى التأمل في صغر ووضاعة المادة التي خلق منها الإنسان: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ

﴿خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ﴾ (الطارق، 5 - 7)؛ و ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾؛ وتدل كلمات أخر في النص القرآني على طبيعة تلك المادة، من صنف: ﴿عَلَقٍ﴾ (العلق، 2)، ﴿نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ (الإنسان، 2)، ﴿طِينٍ﴾ (السجدة، 7)، ﴿صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ (الرحمن، 14)، ﴿صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ (الحجر، 26)، إلخ. وكلها كلمات تشير إلى أن الإنسان خلق ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم، 67).

ب- غلبة خصيصة النقص: وهي التي يذكرها القرآن الكريم للإنسان من باب ما استقر في طبعه ونزوعه، ومنها على سبيل المثال فقط: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ (عبس، 17)، ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ (الكهف، 54)، ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ (النساء، 28)؛ هذا فضلًا عن آيات أخرى كثيرة تصوره» هلوعًا/ جزوعًا/ عجولًا/ قتورًا/ ظلومًا جهولًا»، إلخ11.

ولعل بعض هذه الصفات السلبية يوحي بها المعنى الاشتقاقي للفظ الإنسان نفسه. فهو في لسان العرب لابن منظور من أنس إنسًا وأنسة وخلافه الوحشة، وقيل من نسيَ نسيانا وهو على وزن كلمة إنسيان (إفعلان)، إذ روي عن ابن عباس أنه قال: «إنما سمي الإنسان إنسانا لأنه عُهد إليه فنسي»12؛ أي أنه سمي كذلك لنسيانه، وكان آدم أبو الإنسانية أول من اقترف ذلك، كما تقول الآية ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ (طه، 115)، إذ أنه وزوجته اغترا بوسوسة الشيطان أن يأكلا من شجرة الخلد، إلى آخر قصته المروية في آيات من النص القرآني.

جـ- الكدح والسعي: إذا كان الإنسان مخلوقًا من تراب وكانت صفات النقص والضعف والكنود غالبة عليه، فإن باب التوبة والهدى يبقى مفتوحًا أمام من ابتغاهما بالكدح والسعي، ذلك لأن الله كرّم بني آدم وجعل لكل حالات السقوط والتردي سبل إنقاذ يسلكها الصالحون وأولو العـزم، كما تشـير سـورة العصـر:

﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾ (العصر:1:3)، وكذلك الآية:

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ثُمَّ رَدَدْنَـٰهُ أَسْفَلَ سَـٰفِلِينَ ۝٥ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ (التين، 6 : 4)، وغيرهما.

إن في تلك السبل بالذات ينهض فكر أبي حنيفة بأجلِّ مهمة وأعظمها: ترغيب الناس قاطبة فيها، بتحبيب الدين إلى النفوس وتقويتها على التطبع بالوازع الخلقي، وتلقينها قيم الكسب والكدح والسعي، التي تنص عليها آيات كثيرة، وذلك باتباع الإمام لسنن اللين والتلطف والتيسير، مسترشدًا بآيات، منها ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة، 185)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج، 78)، وقـولـه ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾ (النساء، 28)... هذا علاوة على الأحاديث النبوية، أشهرها «يسروا ولا تعسروا»، وأخرى في موضوع الرحمة الإلهية، منها «إن الله تعالى لما خلق الخلق كتب بيده على نفسه: إن رحمتي تغلب غضبي» (رواه ابن ماجه عن أبي هريرة)، وكذلك: «أمتي هذه أمة مرحومة، ليس عليها عذاب في الآخرة، إنما عذابها في الدنيا: الفتن، والزلازل، والقتل، والبلايا» (رواه الطبراني عن أبي موسى)؛ ومن تلك الأحاديث أيضًا ما أتى في موضوع «الرُّخَص» الأثير عند أبي حنيفة، كرخصة السفر ورخصة المسح على الخفين ورخصة المضطر إلى أكل الجيفة، ومنها مثلًا: «إن الله يحب أن يؤتى برخصه كما يحب أن يؤتى بعزائمه، وهذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» (رواه الترمذي) إلخ. بل أكثر من ذلك، يورد الإمام الصيرمي (والعهدة عليه) أن أبا حنيفة: «سئل عن النبيذ فأراد أن يرخص فيه. فوضع

[مرافقه وتلميذه] سفيان [الثوري] يده على فم أبي حنيفة ثم قال [للسائل]: إن رُخصنا بالكوفة لا تُقبل بالمدينة»13.

إن ذهاب أبي حنيفة في كلامه وفتاواه مذهب رفع الحرج ودفع المشقة حدا ببعض المعتزلة والخوارج إلى حشره في زمرة المرجئة، وذلك بسبب ما رويَ عنه أنه كان يرى أن لا أحد يُكفَّر بذنب ولا يُخرج به من الإيمان ويُتَرَحَم عليه، كما قد يُستشف من رسالته إلى عثمان البتّي، فرأوا في هذا القول تواطؤًا أو تناسبًا مع مقالة المرجئة الشهيرة في قضية مرتكب الكبيرة: «إن الله يعفو عن كل الذنوب ما عدا الكفر، فلا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة»14. وبالفعل كان أبو حنيفة أنْ ناظر بعض الخوارج في هذه القضية، فاحتج عليهم بالآية 36 من سورة إبـراهيـم: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي ۖ وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ، وبقول عيسى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (المائدة، 118)، هذا فضلًا عن حوار نوح مع قومه كما ورد في سورة هود...

غير أن اتهام أبي حنيفة بالإرجاء لا يقوم على أي سند صحيح، ذلك: أولًا لأنه لم يكن متحمسًا لعلم الكلام، بالرغم من أنه كان يشار إليه فيه بالبنان؛ ثانيًا لأنه كان أحرص ما يكون على رعاية حرية الإنسان وإنسانيته، حتى إنه رأى مع أقطاب معتزلة الصدر الأول أن الحَجْر يكون على المجنون والصغير والعبد، وليس على السفيه بما أن سفهه تعبير عن حريته واختياره؛ ثالثا لأن الإمام، كما أكد الشهرستاني المدافع عنه في هذا المقام، «لم يقل أبدًا بترك العمل»15، ولا بترك الحبل على الغارب في أي قضية كبرى تهم المسلمين، كما دلت على ذلك مواقفه السياسية، وكما تدل مفاهيم فقهه المؤسِّسة، التي تؤكد نزوع أبي حنيفة الإنسوي، ونرجو التوفيق في رصدها وضبطها، وإن على سبيل التركيز والاقتضاب.

في ما بين أيدينا من أثر أبي حنيفة، لا يمكننا الجزم أن نصه الحرفي المكتوب كان من وضعه وتأليفه، بل قد نميل مع فخر الدين الرازي إلى اعتباره منسوبًا إليه من طرف مقيديه ومحرريه من أصحابه وأتباعه. ويتعلق الأمر برسائل هي عبارة عن رقائق، منها كتاب «الفقه الأكبر»، وهو رسالة صغيرة عليها شروح كثيرة، و«رسالة العالم والمتعلم» وهي إجمالًا في باب العقائد، و«رسالة إلى عثمان البتي» الآنفة الذكر، وكتاب «الرد على القدرية»، و«العلم شرقًا وغربًا، بعدًا وقربًا»...

إن أثر الإمام ذاك، وهو ما عُرف عنه أو نجا من الضياع، وهو قليل، لا بد من أن يطعّم بما رُوي عنه بنوع من الإجماع في كتب المناقب المخصصة له، كما في تصانيف أصحابه الكبار كالقاضي أبي يوسف (ت 182هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (ت 189هـ) وزفر ابن هذيل (ت 158هـ). وهكذا قد نقترب أكثر من الصورة الحقيقية لفقه أبي حنيفة وعطاءاته.

3- أبو حنيفة فاتح باب الاجتهاد

إذا كان الفقه، كما قال بذلك كثير من الدارسين، هو التعبير الأدق عن نمط الفكر الإسلامي بل ركنه الركين، فإن الاجتهاد قياسًا إلى هذا الفقه عنصر دينامي ما انفك حتى بعد انسداده المزعوم ينفخ فيه الحياة والاستمرار. وعلى هذا النحو لا يكون الفقه إلا التعبير المركب والثري عن المبادئ الأصلية الموجِّهة، التي كان لأبي حنيفة قصب السبق في صياغتها وتجريبها، وذلك على ضوء وعيه المبكر، كفقيه، بكون الاجتهاد هو روح الدين. فكيف ذلك؟.

إن تشريع الإمام الأعظم للاجتهاد، فلسفةً ومنهاجًا، واضحٌ لاغبار عليه. وقوله فيه - كما نقله الخطيب البغدادي وأحمد المكي وغيرهما - جدير بالتمثل والتأمل:

«آخذُ بكتاب الله، فما لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أخذت بقول أصحابه؛ آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. فأما إذا انتهى الأمر- أو جاء- إلى ابراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب- وعدَّدَ رجالًا- فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا»16.

وهذا القول النَّير ليس بدعًا، بل يكاد يكون ترجمة وفية لحديث النبي عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل حين عينه قاضيًا باليمن، والحديث أشهر من أن يعاد سوقه؛ وهناك حديث آخر موجه لمعاذ وأبي موسى الأشعري بنفس المعنى17. ولعل الجملتين الجديرتين بالتبريز في الحديث النبوي المذكور، كما في كلام أبي حنيفة، هما «فإن لم تجد» و«فإن لم أجد»، واللتان تدلان بصيغتهما النفيية على احتمال خلو القرآن والسنة من حكم مطلوب أو قرينة مبتغاة. وفي نفس السياق، يمكن إيراد ما جاء في رسالة من عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري: «الفهمَ الفهمَ فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا في سنة».

بشهادة كبار علماء الإسلام أنفسهم، ليس في القرآن أكثر من خمسمائة آية في الأحكام، جلها في العبادات، وما ينيف على مائة وتسعين فقط في الأحوال الشخصية والمواريث والنذور والأيمان18. أما مجال العقود والالتزامات، وأكثر منه مجال القانون الجبائي والدستوري، فيشكلان مجالين للتشريع فيما يندر معه النص أو لا نص فيه19.

إن من أولئك العلماء من رأوا في ذلك الغياب والندرة حكمة إلهية تقضي بترك الناس أحرارًا مسؤولين في تصريف أمور دنياهم. ولعل مسكويه هو المفكر الذي برع في هذا الباب من حيث إنه ذهب إلى حد القول بأن الأحكام لا بد وأن تظل خاضعة لعملية وضع دائمة متجددة، وذلك قصد مسايرة الزمان والتغير في الأحوال واعتبار مصالح الناس واختلافهم، ويقول نصه: «إن الاجتهاد لا يكون في الأحكام متساويًا، أعني أنه لا يؤدي إلى أمر واحد، كما يكون ذلك في غير الأحكام، يتغير بحسب الزمان، وبحسب العادة، وعلى قدر مصالح الناس، لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعي، وربما كانت المصلحة اليوم في شيء وغدًا في شيء آخر، وكانت لزيد مصلحة، ولعمرو مفسدة»20.

بعد مسكويه بما يقرب من قرن، أتى الغزالي بتفسير مدهش لندرة النصوص التشريعية وتوقفها عن الإحاطة بالواقع، فأكد في معرض تصديه لضغط الباطنية وقولهم بوجوب التعلم من الإمام المعصوم: «إن الوقائع لا حصر لها، بل هي في الإمكان غير متناهية، والنصوص لا تُفرض إلا محصورة متناهية، ولا يحيط قط ما يتناهى بما لا يتناهى فإن المسطورات محصورة، والممكنات لا حصر لها فالبضرورة لا بد من تحكيم الظن في التعلق بصيغ العمومات». أما سبب ترخيص الرسول لمعاذ باستعمال اجتهاد الرأي، فذلك: «لضرورة العجز عن استيعاب النصوص للوقائع»21.

إن الاجتهاد إذن يظهر كثابت تتجلى من خلاله الممارسات المعرفية (من استحسان وقياس وإجماع) الساعية إلى تنظيم علاقات المسلمين، الدينية منها والدنيوية. دلالته في شعور العالم أنه ممارسة تنظيرية أو نظرية للمارسة. لهذا انتهى إلى الانصهار في مفهوم المجهود، كمجهود فعلي (بحث في المواد وعنها، استبار، تنقل، إلخ.)، ومجهود في تثبيت الحضور بالشرح والتأويل.

هكذا يتموضع الاجتهاد في الامتداد التأويلي للواقع، ويتم استعماله قصد تعديل أو تجديد الوجود في علاقته بالمعرفة. وبعبارات أخرى، إنه التعبير عن تسرب الإنسان في الشريعة النصية، وعن انخراطه الذاتي النشيط في «المنزّل». وعليه، فإن عرض أنماط الاجتهاد ودرجاته القياسية هو عرض لتاريخ هذا الانخراط وذلك التسرب. ولا يمكن افتتاح هذا العمل ولا تيسيره إلا بأمهات المفاهيم الفقهية التي وضعها الإمام أبو حنيفة ومارسها، فجعل العلماء من مذهبه ومن غير مذهبه عيالًا عليه، بشهادة الشافعي السالف ذكرها.

3- 1: الرأي والقياس

لا يمكن إدراك هذين المفهومين المتكاملين عند أبي حنيفة إلا على ضوء موقف الإمام من ظاهرة فشو الأحاديث الموضوعة والمنحولة. فبقدر ما كان الرجل محبًا للرسول عليه الصلاة والسلام ولسيرته النيّرة السمحاء، كان أحرص ما يكون على الاقتصاد في رواية الأحاديث أو الاحتجاج بها، إذ روي عنه أنه قال: «عندي صناديق من الحديث ما أخرجت منها إلا اليسير الذي ينتفع به». ومن المحتمل بل الراجح أن هذه الصناديق تحتوي حديثًا صحيحًا، إذ يرويه البخاري ومسلم والشيرازي والطبراني، فلم يخرجه إذ إنه مثلهم فارسي الأصل، وهو «لو كان العلم معلقًا عند الثريا لتناوله رجال من أبناء فارس». وبالتالي، لم يكن موقفه من الأحاديث بسبب ضعف بضاعته فيها، كما ادعى البعض، بل بسبب شدة احتياطه وحذره من منحولها وضعيفها، لا سيما وأن استعمال الرأي صار يتنكر فيها، وأن الكوفة أضحت، حسب تعبير بليغ لمالك بن أنس، «دار الضرب»، أي دار تضع الأحاديث وتصنعها، كما تضرب دار السكة قطع النقود... ومع أن الإمام كان في بعض الحالات يقبل الأحاديث المرسلة وأخبار الآحاد ما دامت لا تعارض الكتاب وصحيح الأثر، إلا أنه في الأغلب الأعم كان على طريقة شيخ الكوفة إبراهيم النخعي، يؤثر رد هذا الحديث أو ذاك إلى الصحابي أو التابعي بدل الجزم بإسناده إلى رسول الله، مخافةَ أن يكذب عليه أو يتحدث بما لا يقين فيه؛ كما أنه كان يقول عن هذا الحديث أو ذاك مما تُشتم فيه رائحة النحل والوضع، ولو

كان رُواته من أهل المدينة: «دعنا من هذا»، أو «هذا حديث خرافة»، أو «هذا هذيان»، بل إنه كان يذهب إلى حد مساجلة بعض الأحاديث المروية، كرأيه في القولة للفرس سهمان وللرجل سهم، «أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم المؤمن»، وكذلك قوله في أن النبي (ﷺ) يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر: «القرعة قمار»، إلخ.

وللإمام في جراءته المثيرة من سبقوه إليها، ولعل من أبرز الحالات ما رُوِيَ في سيرة ابن هشام وغيرها عن السيدة خديجة التي قالت لمحمد عليه الصلاة والسلام لما انقطع الوحي عنه: «ما أرى ربّك إلا قد قلاك»، فنزلت بعد مدة سورة الضحى، ومطلعها

﴿ وَٱلضُّحَىٰ ۝١ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ ۝٢ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴾

؛ أما السابقة الثانية

فوردت في الصحيحين عن عروة قال: كانت خولة بنت حكيم من اللاتي وهبن أنفسهن للنبي صلى الله عليه وسلم فقالت عائشة رضي الله عنها: أما تستحي المرأة أن تهب نفسها للرجل؟ فلما نزلت الآية ﴿ تُرۡجِي مَن تَشَآءُ مِنۡهُنَّ وَتُـٔۡوِيٓ إِلَيۡكَ مَن تَشَآءُۖ ... ﴾ (الأحزاب: 51)، قلت يا رسول الله «ما أرى ربّك إلا يسارع في هواك».

إن موقف التحوّط بل الصرامة في قبول الحديث عند أبي حنيفة والتحوط في روايته هو ما حدا بالبخاري إلى اعتباره من الضعفاء والمتروكين، فلم يرو عنه شيئًا في صحيحه كما الشأن عند مسلم، بخلاف ما فعل النسائي والترمذي.

لكن، ما يلزم التنبيه إليه هو أن أبا حنيفة إنما اتخذ ذلك الموقف بوازع الصفاء والصدق، الذي بمقتضاه يدعو الإمام المحدثين والفقهاء إلى ممارسة حقهم في الرأي والقياس، ومن دون أن يخفوا اجتهادهم خلف الأحاديث، ويلبسوه حللها وزينتها ولو كانت منحولة غير موثوقة. ولهذا رأيناه يوطد أساس الرأي ويجعله أصلًا معتبرًا ضمن أصول الاجتهاد والتشريع.

إن الأخذ بالرأي يحصل عند الفقيه أو القاضي حينما يقف على حالات لم ترد في النصوص المؤسسة بصريح العبارة والتوقع. وإذا كان السبق إلى تأصيل الرأي والاستحسان يرجع إلى إمام الكوفة، فلأنه كان كلما تعذر أو صعب عليه الأخذ بالكتاب والسنة أو الاختيار بين أقوال الصحابة اجتهد. فيقول عن التابعين: «هم رجال ونحن رجال»، أو، كما فاتت الإشارة: « فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا»، أو « إذا جاء الحديث عن التابعين زاحمتهم».

يحتج الحنفيون في استعمالهم للرأي بآيتين من سورة الزمر، الآية 18:

﴿هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾، والآيـة 55 ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةٗ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ﴾؛ هذا فضلًا عن الآيات الداعية إلى المشاورة والشورى؛ كما يذكرون حديثًا نبويًّا يقول: «أنا أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي». ويروى عن أبي يوسف القاضي تلميذ الإمام أنه كان يقول: «القياس كان أن... إلا أني استحسنت [كذا]».

الاستحسان إذن، الذي اعترف مالك إمام دار الهجرة نفسه بأنه يشكل «تسعة أعشار العلم»، هو الوعاء المفهومي أو الموقف الاجتهادي الذي يفضي إليه إعمال الرأي في التخير بين النصوص والآثار وفي الوقوف على روح الأحكام والقوانين، وإن أدى ذلك إلى تقبيح قول مأثور أو قياس مراعاةً للضرورات المحوجة في معاملات الناس ومصالحهم المرسلة؛ ومن الأمثلة على ذلك استحسان كشف المرآة لوجهها [كذا!]، مع أنها، حسب الحديث «عورة مستورة»؛ ومنها استحسان أن يحلف البائع كما يحلف المشتري في حال منازعة أو ادعاء شيء ينكره الآخر، هذا مع أن القاعدة العامة هي أن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر؛ هذا علاوة على تفضيله إسقاط حد قطع يد السارق، إلخ.

ولعل السرخسي، شارح الفقه الحنفي في المبسوط، أجاد وأفاد حين سجل: «الاستحسان ترك القياس إلى ما هو أوفق للناس، وقيل الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة»22. ومحصّل هذه العبارات النيرات أنه إيثار اليسر على العسر، وهو أصل في الدين، كما في مضمون الآية سالفة الذكر ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ (البقرة: 185)، وفي قوله عليه الصلاة والسلام: «خير دينكم اليسر».

أما القياس الذي كان لأبي حنيفة وأصحابه في سَنِّه وإعماله باع وأيُّ باع، فإن مرتعه الخصب هو بالطبع أحكام المعاملات ونصوصها التي تجري عليها لكونها معللة، وذلك بخلاف النصوص التعبدية والقطعية التي لا تقبل ذلك. ولئن كان الإمام الأعظم قد مارس القياس في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيحه أو في تخريجه واستنباطه، إلا أنه لم ينظمه ويضبط قواعده، كما سيفعل الإمام الشافعي من بعده، وسر ذلك عندنا أنه آثر أن يترك للاجتهاد القياسي سعة الانفتاح وطاقة الحركة، انسجامًا مع سعيه إلى أنسنة الفقه واعتبارًا لتغير أحوال الزمان، ولكون أحكام الدين جاءت لخدمة مصالح الناس دنيويًّا وصلاحهم في معادهم...

ومن لطائف أبي حنيفة في القياس، الدالة على خفة روحه ومرحها، أنه أمر حجامه أن يلتقط الشعر الأبيض من رأسه ولحيته، فنبهه المأمور أنه إذا لقط كثُر، فقال: إذن القط السود حتى تكثر... ومن قياساته في باب التخفيف والتيسير، وهي كثيرة، أنه ساجل ذات يوم معترضًا على شرب الماء في

إناء من فضة أو ذهب، فسأله: « ما تقول في رجل مر على نهر وقد أصابه عطش، وليس معه إناء فاغترف الماء من النهر فشربه بكفه وفي أصبعه خاتم؟ فقال مناظره لا بأس بذلك، قال أبو حنيفة: فهذا كذلك». لكن من أروع أقوال أبي حنيفة ومواقفه في السياق نفسه، مع أنه من مقام أرفع، يطيب لنا أن نجتزئ منها مشهدًا واحدًا حول ما رُوي عن مقابلته للإمام محمد الباقر الذي أتاه غاضبًا لِما شاع عنه من غلو في القياس يهدد ثوابت الدين وأركانه، فقال: «أنت الذي حولت دين جدي وأحاديثه بالقياس؟ فقال أبو حنيفة: معاذ الله، فقال محمد: بل حولته. وهنا قال له أبو حنيفة: اجلس مكانك كما يحق لك حتى أجلس كما يحق لي، فإن لك عندي حرمة كحرمة جدك في حياته على صحابه، فجلس، ثم جثا أبو حنيفة بين يديه ثم قال: إني سائلك: الرجل أضعف أم المرأة؟ فقال محمد: المرأة. فقال أبو حنيفة: كم سهم للمرأة؟ فقال الباقر: للرجل سهمان وللمرأة سهم، فقال أبو حنيفة: هذا قول جدك، ولو حولت دين جدك لكان ينبغي في القياس أن يكون للرجل سهم وللمرأة سهمان، لأن المرأة أضعف من الرجل.فقام محمد الباقر فعانقه وقبل وجهه وأكرمه»23.

لقد سبق أن أشرنا إلى أن الرأي ظل يعمل متسترًا بالأحاديث، ونفس الإشارة تصح على استعمال القياس، كما نبه إلى ذلك بعض الدارسين المتخصصين، منهم المستشرق المجري إينياس جولدتسيهر الذي سجل بحق: «في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي، قد رأينا ظهور قرارات اتخذت بمقتضى الرأي، على نحو غير محدد وبدون منهج ولا نسق، وفي حقبة لاحقة فقط اكتسى الرأي شكلًا محددًا وبدأ يأخذ الشكل المنطقي للقياس». وعليه، فإن الشافعية، رغم قول إمامها على سبيل النقد والإبطال «من استحسن أو استصلح فقد شرّع»، تبقى مدينة في تنظيمها للقياس وتقنينه لواضع نواته الصلبة وحجره الأساس، أي الإمام أبي حنيفة.

أما المادة المحسوسة التي اشتغل عليها الإمام وصحبه عمومًا بمفاهيمهم الإجرائية الأثيرة، فهي بكلمة جامعة، حياة الناس ومعاملاتهم. ولا عجب في ذلك، فقد كان الرجل خَزَّازًا يخالط الناس في الأسواق ويحتك بمشاغلهم وقضاياهم؛ كما أن العراق، موطن الحنفيين، كانت تحفل بالعمران والواقعات المؤثرة المتنوعة، فتركيبتها السكانية مختلطة الأجناس والثقافات والعادات، وأرضها بمياه دجلة والفرات تطرح مشاكل الري والخراج، والأموال في اقتصادها متأثلة رائجة، مع ما ينجم عنها من ظواهر إيجابية وأخرى سلبية. ولهذا رأينا القاضي أبا يوسف يقدم لمؤلَّفَه كتاب الخراج قائلًا: «إن أمير المؤمنين (هارون الرشيد) أيده الله تعالى سألني أن أضع له كتابًا جامعًا يعمل به في جباية الخراج [ضريبة الأرض] والعشور والصدقات وكذلك الجوالي [أي الجزية على رؤوس الذميين]، وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به». كما أن حنفيًّا آخر هو محمد بن الحسن الشيباني أبان عن مهارة عليا في فن الحساب لما له من فائدة على المواريث وتفريع المسائل من الأصول24، وهكذا كانت فتاوى أبي حنيفة وأصحابه، وإلى حد ما فتاوى الإمام مالك، متفوقة من حيث فعاليتها الاجتماعية المحسوسة على فتاوى الشافعي النزاعة إلى إطلاقية النص، وإن ضدا على ما يفرضه الاستحسان والمصالح المرسلة من تلطيف وتخصيص.

إن من شروط الاجتهاد عند أبي حنيفة وأتباعه معرفة عادات الناس وأحوالهم في المكان والزمان. والعادة هي العرف، أو ما صدق وجرى به العمل في البلاد، فإذا كانت «العادة طبيعة ثانية» كما عرّفها أرسطو، وكان «الإنسان ابن عوائده ومألوفه»، كما يقر ابن خلدون، فإن من الحري بالفقيه القريب من الناس وواقعهم أن يرى أن «الثابت بالعرف كالثابت بالنص» (كما أورد السرخسي)، وأن يتبنى الحديث النبوي، ولو أنه موقوف على ابن مسعود: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن». وهكذا يكون في طوق المجتهد أن يأخذ بالعرف فيما لا نص فيه ويقدمه في حالة غياب دليل صريح؛ كما يمكنه أن يخصص الآثار والنصوص العامة في حالة تعارضها مع عرف مشهور، وأن يوفق بين القياس والعرف، فإن استحالت الموافقة قُدم العرف عند الضرورة المحوجة والمصلحة الوقتية.

إن موقف الحنفية في باب العرف والعادات قد تلقى سندًا قويًّا من إمامها الثاني أبي يوسف القاضي في كتابه المذكور أعلاه. ويمكن تلخيص برهنته الجريئة على النحو التالي: ليس النص في الواقع سوى التعبير عن العرف في زمن النبي، والنبي لم يكن يتهاون في ربط النص بتغيرات العرف. وبالتالي إذا تغير العرف، أمكن التبديل أو التنقيح في منطوق النص كذلك.

كثيرة هي الأمثلة على تسويغ الأحناف للعرف وتقديمه في الحالات التي ذكرنا. ومن تلك الأمثلة أن الرسول (ﷺ) نهى عن أن يبيع المرء ما ليس عنده، إلا أن تعامل الناس من قديم الأحقاب سار على عرف الاستصناع، فكان هذا العرف مخصِّصا للنص وبالتالي جائزًا ومقبولًا. وقد اضطر أبو حنيفة وأصحابه أمام بعض القضايا المشكلة إلى استعمال ما سمي بالحيل الشرعية بقصد رفع الحرج ودفع المشقة، منها مثلا: تخصيص بعض الورثة بالوصية/ إبطال الشفعة/ إسقاط حد السرقة، إلخ. حتى إن مؤلَّفا في الموضوع هو كتاب المخارج في الحيل نُسب إلى محمد بن الحسن الشيباني (ونشره جوزيف شاخت في 1930). كما أن الكتب في مناقب أبي حنيفة تحفل بصور لطيفة عن إعماله للحيل، حسبنا منها واحدة هي: «ذكر الإمام المرغيناني أن رجلًا جاء إلى أبي حنيفة وقال: حلفت ألا أغتسل من هذه الجنابة. فأخذ الإمام بيده وانطلق به، حتى إذا مر على قنطرة نهر دفعه في الماء فانغمس فيه ثم خرج، فقال قد طهرت وبررت، لأن اليمين كان على منع نفسه عن فعل الغسل ولم يحصل منه فعل»25.

إن ما يحسن الختم به في هذا الشق هو أن الحيل عند أبي حنيفة أو قل كبار تلامذته وأتباعه ليست مقاصدُها قلب الحق باطلًا والباطل حقًا، وليست تحايلات خبيثة تتوخى الاحتيال والسطو، بل إنها كلها، حسب نصوصها، عبارة عن اجتهاد فقهي لحل مسائل شائكة أو مآزق عويصة للتخفيف والتيسير مع مراعاة أساسيات الأخلاق والدين.

2-3- الاختلاف والإجماع

لقد كان من الطبيعي أن يؤدي العمل بالرأي والقياس إلى اجتهادات ومواقف متباينة وأحيانًا متناقضة، وأن ينشأ عنه ظهور الاختلاف، لا سيما وأن في النصوص المؤسسة ذاتها ما يبعث

عليها، كاشتراك الألفاظ ولبس المجاز وشدة التلميح والايجاز.

لما قام الاختلاف كأمر واقع، كان موقف الفقهاء الأوائل، والأحناف منهم خاصة، التغاضي والسكوت عنه، ثم صار عندهم بدرجات متفاوتة إلى التمرير فالتحليل. «إن الاختلاف بين المذاهب أصبح ذا إفادة بحيث صودق على المثل المأثور الذي يعلمنا بشكل مجازي أن الاختلاف هو المفتاح الحقيقي للفقه، وهو القائل: من لم يعرف الاختلاف لم يشم الفقه بأنفه»26. هذه الملاحظة الصائبة لروبير برنشفيگ تترجم الحديث القائل: «الاختلاف في أمتي رحمة». وهذا الحديث الموضوع ليس إلا نتاج انتشار ظاهرة الاختلاف التي تبدو على نحو ما كعاقبة حتمية للاجتهاد ولتقسيم العمل الفقهي والكلامي. وإذن كان من المنطقي أن ينظر أبو حنيفة إلى الاختلاف في مسائل الفروع كأمر لا مندوحة عنه بل مشروع، ليس بين الأئمة وحدهم وإنما أيضًا داخل المذهب الواحد، كما حدث بالفعل بين أبي حنيفة وبعض تلامذته الكبار، كأبي يوسف القاضي ومحمد بن الحسن الشيباني؛ ويظل مبدأه على أي حال هو «أقيس إذا اختلفوا، ليس بين الله وبين خلقه قرابة»27.

لكن، ما لا بد من تسجيله هو أن إمام الكوفة إنما سَوَّغَ الاختلاف في فقه الفروع وأباحه بقدر ما أظهر عبر مواقفه وفتاويه تعلقًا شديدًا بإجماع الأمة وليس بإجماع أهل المدينة وحده، كما عند مالك بن أنس، وهو الإجماع الذي كان له الفضل في إبرازه كمفهوم أو أصل يكتسي قيمة وحجية شرعيتين في باب العرف والعادات وباب المعامالات والسياسة الشرعية، كإحداث التاريخ الهجري وكتنظيم العقار والخراج والإدارة، وغيرها من أمور الحياة الدنيا؛ كما أن أبا حنيفة قسّم الإجماع إلى صنفين، مسكوتٍ عنه ومنطوق به، وسعى إلى قياس الأول على الثاني، بناءً على حديثين «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» و«لا تجتمع أمتي على ضلالة»، وغير ذلك.

أما مع الشافعية فقد آل مفهوم الإجماع إلى مجرد كلمة ذات استعمال مجازي وافتراضي، لكون «إجماع العلماء» في هذا المذهب صار يلغي عمليًّا أو يبعد إجماع العوام أو الجمهور، الذي ظل ابن جرير الطبري يدافع عن لزومه وشرعيته. وهكذا أصبح الإجماع، بدءًا من الشافعي ومذهبه هو اتفاق علماء حقبة ما حول قضية شرعية معينة. وهذا الطابع الخصوصي للإجماع يقوم على آيات، منها: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل، 43) وسورة الأنبياء، الآية 7، إلخ. وأكثر من هذا، فإن عللًا إضافية قد أحدثت تهميشًا جديدًا في حق الفقهاء النزهاء أو القاطنين خارج المدن الكبرى. وهكذا لم يعد يدخل في خط الإجماع كأمر واقع إلا العلماء المقربون من الحكم المركزي والعاملون بإمرته في شؤون العقيدة والشرع، كما لم يرض عن ذلك الإمام أبو حنيفة، بخلاف خصيمه القاضي ابن أبي ليلى، وهو ما فاتت الإشارة إليه.

خاتمتان

1- إن الإمام إدريس الشافعي الذي بلغ بأعماله (الرسالة وكتاب الأم) ذروة النزوع الصوري في الفقه، قد جذر في نفس الوقت الطابع الوثوقي للمذهب السني عمومًا وأوصله إلى منتهاه. وهكذا، فالمؤشرات بانغلاق فعلي لباب الاجتهاد معه متعددة متنوعة، لعل أبرزها يقوم في المؤشرين التاليين:

أ- انتقاد مفهوم الاستحسان كما عرفناه عند الحنفية، من طرف الإمام الشافعي، إذ كان يستنكره لاحتمال خروجه عن حضرة النص، أو لنفي نفسه بنفسه «كتحكم» و«تلذذ» في حالة معرفته بالنص[28].

ب- إن تحليل مواد الاجتهاد عند الشافعي لمن شأنه أن يدلنا على ضيقها وتضاؤلها. وبالفعل فأبوابه الثلاثة –المتعلقة بالشهادة وتحديد القبلة في حالة ضلال والكفارة عن الصيد في حالة إحرام – تنطبع عنده بالعود المتواتر الذي من شأنه أن ينم عن علامات استنفاد وانسداد. ذلك أن هذه المواضيع – الراجعة إلى عمل القياس – بدل أن تفتح للاجتهاد آفاقًا جديدة، فإنها فرضت على حقله تقلصًا وتآكلًا مطردين. ولنتذكر هنا الصعوبة التي لاقاها الشافعي نفسه في تأسيس القياس والإجماع انطلاقًا من الكتاب والسنة.

أخيرًا، إن مفهوم الاجتهاد نفسه أخذ مع إمام الشافعية يعرف قلبًا في المعنى، أو على الأقل نوعًا من الالتباس. ذلك أن دور مفهوم السنة – الذي يتردد كثيرًا في نظامه ويتغذى حتى الإفراط من تفشي الأحاديث الكاسح- لا يترك موضوعيًّا حيزا يذكر للاجتهاد بالمعنى القوي والحركي للمفهوم. فنقرأ عنده مواقف تنهي فعليًّا العمل بالاجتهاد عوض إنعاشه وتطويره. ولذا قد نميل إلى موافقة روبير برانشفيك حين يكتب: «إن الحلول الملموسة التي يقترحها الشافعي تبقى أكثر من مرة - على الصعيد السوسيولوجي - متأخرة عن الحلول الحنفية أو المالكية البدئية. إن البناء التشريعي المقام بروح «رجعية»، كما هو الحال عند رجلنا، لا يمكنه قط أن يولّد التطور في عمق الأمور»[29].

إن ظاهرة غلق باب الاجتهاد قد عللت بعوامل كثيرًا ما كانت، في تقديرنا، ناقصة أو جزئية. فهذا ابن خلدون يقول: «وسُدَّ باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد»[30]. وهذا يوسف شاخت يعدد، كما فعل باحثون آخرون، أسباب ذلك الانسداد في «الحصول على إجماع محلي ثم عمومي، ونشوء مجموعات وحلقات داخل المذاهب الفقهية القديمة، وخضوع الرأي اللامقيد لنظام التفكير المنطقي ذي الصرامة المتزايدة، وأخيرًا -وبالأخص- ظهور العديد من أحاديث الرسول والصحابة التي استوعبت بشكل سلطوي ما كان في الأصل عبارة عن آراء خاصة»[31]. ورغم وفرة وتعدد عوامل تلك الظاهرة، الخاصة والمتفرقة، ودون الركون إلى لغة المذاهب السائدة، يبدو لنا أن أسبابها الرئيسية في زمن الشافعي وما بعده لا يمكن أن نجدها إلا على مستوى صراع السنية ضد مقالات الفرق الأخرى المنافسة، وأخطرها ظرفيًّا حركة الاعتزال، ثم، على وجه الدوام والإطلاق، الشيعية بجميع أطيافها وفصائلها، والتي كانت، باعتراف المؤرخين السنيين أنفسهم، هي السباقة إلى تدوين الحديث

والسنة، بحيث أن أقدم مؤلف وصل إلينا في هذا الباب هو مجموعة زيد بن علي المنسوب إلى إمام فرقة الزيدية الأول32.

2- يسم مؤسسو الحركة السلفية عمومًا لحظة انسداد الاجتهاد وتفشي التقليد عند نهاية تأسيس المذاهب الأربعة. ويكتب رشيد رضا واصفًا: «ولما كثر القول بالرأي قام أهل الأثر يردون على أهل الرأي بتنفير الناس منه، فكان علماء الأحكام قسمين: أهل الأثر والحديث وأهل الرأي، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين، الناهين عن التقليد غير المعصوم في الدين. ثم حدثت المذاهب وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة للواحد، ونشأ بذلك التقليد بين الناس، فضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الأمة في دينها ودنياها»33. وهكذا يكون اغتراب اندفاعة الفكر والإبداع الأولى في الـمُعاد المكرور والحواشي هو علة الركود الثقافي الذي عرفه العالم الإسلامي طوال عهود تدهوره وتدنيه.

كان الغزالي وابن تيمية يناهضان التقليد، كل على شاكلته: الأول لكي يمارس المؤمن وظيفته كمؤمن، بالاختيار والتقدير في الظنيات، والثاني لكي يعود السلف إلى تحمل مهام المدينة. لكن رغم ذلك، ظل هذا الأخير حنبليًّا، وكان الآخر شافعيًّا. أما الإمام محمد عبده، فإنه يزيد خطوة، مقترحًا تمثلًا يعلو على كل تقليد بحيث يتوجه إلى النبي الأمين المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى. ودون هذا التمثل أو داخل المذاهب الفقهية والطرق الصوفية، لا يكون التقليد إلا تبعية تحجُر على الاجتهاد، بل تلغيه كما نبه إلى ذلك أبو حنيفة وعمل على معارضته وتحاشيه.

* * *

تُرى هل أفلحنا في تحليل وبلورة عناصر الأنسنة في الفقه الحنفي، معززين ذلك بعينة من كلام أبي حنيفة النعمان وبمعطيات من شخصيته وسيرته؟ إذا كان ذلك قد تيسر لنا، ولو إلى حد المستطاع، فإننا نكون قدمنا هذا الإمام في طليعة الوجوه الإسلامية المشرقة، التي بمقدورها في زماننا أن تساعد فقهاء الإسلام ومفكريه على معالجة قضايا وإشكالات مجتمعات الناس خدمةً لتحررها ورقيها، مستحضرين قولة الشهرستاني الشيقة، «إن قصر في الاجتهاد أهل عصر عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم لأن من ضرورة الانتشار في العالم الحكم بأن الاجتهاد معتبر»34. ومن ذلك على سبيل المثال فقط:

- ما هو أنموذج الفقيه العدل؟ وهل من سبيل إلى إنقاذ الإسلام من مخالب الاستغلال العصائبي والعنفي ومن عبث «فقهاء السوء» (حسب نعت الغزالي)، وضمنهم فقهاء التزمت والجمود على الموجود ومتعبدي القذف والتكفير، وضيقو الصدور وعديمو الوعي التاريخي والثقافة الواسعة؟

- هل في مجال الأثر الشرعي يجوز إعمال الخيار الاستحساني، مثلًا في تراث الأحاديث النبوية (دون السنة الثابتة) بحيث يقرر المجتهد تفضيل الأخذ بما منها يتماهى مع مستجدات العصر ويستجيب لغاياته الإنمائية والتحديثية من جهة، وتجنيب صورة الإسلام المُثلى غوائل التبخيس والتهجين خارجيًّا من جهة أخرى، وهذا ولو جرى ذلك الأخذ عند الضرورة الاستحسانية على

أحاديث الآحاد، هذا علمًا بأن الإمام مالك، كما سبقت الإشارة، كان يقول: «الإستحسان تسعة أعشار العلم»؟

- علاوة على الأمر بالزكاة والصدقات، كيف يمكن للفقه الإسهام في إظهار طرائق القضاء على الفقر وتحييد التفاوتات والفجوات المجتمعية المتفاقمة؟

- كيف يمكن للفقهاء تطوير وإصلاح التشريع المتعلق بالقوانين الجنائية والجبائية والدستورية، وذلك بقصد ملاءمتها مع القوانين الوضعية الدولية، وعلى ضوء ما يجدُّ في أنظمة الاقتصاد والسياسة والاجتماع داخل المجتمعات الإسلامية الحديثة؟

يعطي تفسير القرآن الكريم بدءًا تعريفًا وظيفيًّا للاجتهاد، فيقول: « وإنما أباح لنا [الشارع] الاجتهاد لاستنباط ما تقوم به مصالحنا في الدنيا»35 ، وبهذا يكون التعبيرَ عن بذل الجهد في طلب العلم والإبداع فيه، كما في السعي إلى التأقلم مع العالم الحديث والعمل على تحسين مجاريه والتأثير فيه. وهنا أيضًا ينتصب أبو حنيفة علامة مضيئة على طريق استئناف الاجتهاد وإعادة فتح أبوابه مشرعة في الأزمنة الحديثة36.

1 ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 1981، ص 578.

2 انظر مثلًا الإمام الصيرمي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، دار الكتاب العربي، بيروت 1974م، ص 3.

3 انظر الموفق بن أحمد المكي وابن البزازي الكردي، مناقب الإمام الأعظم، حيدر آباد، 1321هـ، ج1، ص 34.

4 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة، 1931م، ج13، ص 328-329.

5 راجع الإمام الصيرمي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، دار الكتاب العربي، بيروت 1974م، ص 59-60.

6 انظر مثلًا مارسيل موس M. Mauss، بحث في الهبة، ط PUF، باريس، 2007.

7 يورد القصة المكي، المرجع المذكور، ص 211 وما يليها.

8 ابن كثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت) ط6، ج5، ص 25.

9 انظر ابن البزازي، مناقب أبي حنيفة، ج2، ص 15.

10 راجع دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية (د.ت)، ج1، ص 455.

11 انظر في القرآن: المعارج، 19/ الإسراء، 11 و100/ الأحزاب 72.

12 راجع مادة «أنس» في لسان العرب لابن منظور.

13 الصيرمي، المرجع المذكور، ص 64.

14 انظر أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1969م، ج1. ص 322-225.

15 انظر الشهرستاني، الملل والنحل، بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة 1321هـ - ص 56.

16 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المرجع المذكور، ج13، ص 368.

17 انظر ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، القاهرة، 1347 هـ، ج4، ص 42-45.

18 نكتفي بذكر عينة من تلك الآيات: في فقه الأحوال الشخصية، النساء:35 ،34 ،23 ،22 ،6 ،5 ،4 ،3؛ البقرة: 622، 822- 032، 132، 732، 142؛ المائدة، 5؛ لقمان، 14؛ الأحزاب،: 4، 73، 94... في فقه المواريث: البقرة: 081، 181، النساء: 7، 8، 11، 21، 33، 671، إلخ.

19 انظر مثلًا عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، دار الثقافة، الكويت 1975، ويوسف شاخت، مدخل إلى التشريع الإسلامي (الترجمة الفرنسية لكامب والتركي)، ط. ميزونوف ولاروز، باريس 1983، ص 75-69.

20 مسكويه والتوحيدي، الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين، القاهرة 1951، ص 330.

21 الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق ع. بدوي، الكويت، 1964، ص 88.

22 راجع شمس الدين السرخسي، شرح المبسوط، لمحمد بن الحسن الشيباني، دار المعرفة، بيروت (د.ت) ط2.

23 انظر الحوار وتتمته في «مناقب الإمام الأعظم»، المرجع المذكور، ص208.

24 إينياس غولدتسيهر، الظاهرية (الترجمة الإنجليزية)، طبعة ليدن 1971، ص 11.

25 راجع ما يقول الجاحظ في الموضوع، كتاب الحيوان، تحقيق ع. هارون، دار الجيل، بيروت، ج1، ص 87.

26 انظر روبير برانشفيك، «ملاحظات حول الشرع الاسلامي القديم»، انظر مجلة ستوديا إسلاميكا، 1955، ج3، ص 73. ولا بد من التذكير بأن الاختلاف قد ظهر مبكرًا حول مسألة الخلافة، وعلاوة على ذلك كانت قضايا أخرى عديدة اختلفوا فيها، كقضية علي بن أبي طالب في إخراج الزكاة من أموال اليتامى، وكموقف عمر بن الخطاب ضد طلب الرسول لصحيفة يكتب عليها وصاياه الأخيرة بعد أن اشتدت به الحمى، إلخ.

27 انظر الميزان للشعراني، ج1، ص 52.

28 الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة 3109 هـ، ص 507.

29 انظر مجلة أرابيكا، 1954ن ج1، ص 360.

30 ابن خلدون، المقدمة، المرجع المذكور، ص 56؛ انظر كذلك مؤلفنا: التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، دار المنتخب العربي (ط. 2) بيروت 1994.

31 لعل ذلك راجع إلى الحديث الشيعي المعروف والمنسوب إلى الإمام علي: «لا تحتج عليهم بالقرآن فإنه حمال أوجه، بل احتج عليهم بالسنة فإنها لا تترك لهم مخرجًا».

32 رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، دار المعرفة، الطبعة الثانية، بيروت، 1973، ج7، ص 143.

33 الشهرستاني، الملل والنِّحَل، بهامش الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل لابن حزم، ط. القاهرة، 1321هـ.

34 رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، المرجع المذكور، ج3، ص 328.

35 راجع تقرير الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي 2003 (FADES)، ، ص45.

36 يُعمل بالمذهب الحنفي حتى أيامنا في تركيا حيث تم ترسيمه في عهد الدولة العثمانية، كما أنه قائم في مناطق آسيوية شرق إيران، وكذلك في الأردن وتشاركها فيه مصر.

الفصل الثاني

تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدي

حدثْني عن مسألة هي ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة، وهي: الشجى في الحلق والقذي في العين والغصة في الصدر والوقر على الظهر والسل في الجسم، والحسرة في النفس؛ وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتُلي الناس به فيها، وهي حرمان الفاضل وإدراك الناقص؛ ولهذا المعنى خلع ابن الراوندي ربقة الدين، وقال الحصري بالشك، وألحد فلان في الإسلام وارتاب فلان في الحكمة.

أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل

اللهم إن القلم قد تعرّم في نفث قصتنا معك، واللسان قد طغى في تشقيق اللفظ بذلك، وفيض الوهم قد طفح على أنحاء القلب، وأنت أول ذلك وآخره، وخافيه ولائحه، فاستر ذلك علينا حتى لا نفتضح على رؤوس الأشهاد الذينلا يعرفون نسبنا منك، ولا يقفون على سببنا معك.

أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية

تقديـم

لعل أحد شروط استئناف الاهتمام بالفلسفة العربية «الكلاسيكية»، يكمن في توسيع دائرتها المرجعية إلى الفلسفة الأدبية التي من أقطابها التوحيدي وسلفه الأول الجاحظ وزميله أبو علي مسكويه، محاوره في كتاب الهوامل والشوامل، فضلًا عن المعري وابن حزم والسهروردي وابن عربي والملا صدرا الشيرازي، وغيرهم. إنه من العجب حقًّا ذلك التهميش المشوب بالاستخفاف الذي يخص به غالبًا مؤرخو الفلسفة العربية التراث الأدبي عمومًا والفلسفة الأدبية تحديدًا، هذا في حين أن هذه الفلسفة مع أولئك الأعلام، تستحق مكانتها بين الفلسفات الوجودية واللانسقية، وذلك لأنها - عدا الإلهيات التي اعتبرتها معضلة عويصة - قد اجتهدت، هي بدورها، وتوفقت في تركيز الفكر على المخلوقات ومقالاتهم، سالكة في هذا طريقًا تساؤليًّا منفتحًا، تربط فيه، بكل حزم وأصالة، الفكر باللغة، والقول بالبلاغة، كما أنها استجابت- خلافًا للفلسفة العربية المشائية- لأهم مكون في نمط الإبداع الفكري العربي، والمتجلي في المقطعية أو الشذرية، التي يجسدها البيت في الشعر، والحديث في الخطاب النبوي، والفتوى في الفقه، والشطحة في التصوف، والحكمة والمقابسة في الفلسفة، والمقطع والوصلة في الموسيقى، والخط والفسيفساء في الفن والمعمار، وينسحب ذلك، مع وجود فارق الإنباء عن الغيب، على النظم القرآني من حيث قابليةُ الآيات للإندراج (كما في الأحاديث النبوية والأبيات الشعرية) في وحدات دلالية وبالتالي للاستشهاد والاستدلال بها، كل آية على حدة، مع اجتناب الوقف التعسفي من صنف «لاتقربوا الصلاة» أو «ويل للمصلين» أو «ولا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم»...

لقد أقر ابن سينا في مقدمة منطق المشرقيين: «فهو (المشائي المسلم) مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله». وخلافًا لهذا، كيف اهتدى التوحيدي، المتفاعل وجوديًّا مع عصره وموسوعيًّا مع ثقافة السلف والأحياء، إلى أفكار متألقة نيرة، كانت له في صياغتها اللانسقية مهلة بل مهلٌ يراجع فيها عقله، كما يستحضر معها تجربته الوجودية الثرية وحسه الجمالي المتوهج؟ هذا هو سؤال تحليلنا المحوري.

1- عن تجربة الوجود

1-1- ترجمة شبه غائبة

كيف نتحدث عن وجودية التوحيدي ومعرفتُنا بمنحنى حياته شحيحة، تكاد تكون أحيانًا متعذرة، إما بسبب إهمال صاحبنا التعريف بنفسه وبأطوار حياته، وإما - وهذا هو الأرجح - بسبب تقاعس معاصريه عن الترجمة له في مصنفاتهم المخصوصة، حتى إن ياقوت الحموي الرومي (وهو من القرن 6-7هـ) - المعترف له بالذكاء المتميز والاقتدار الفكري والأدبي الفائق - استغرب لكون أيَّ مؤلف «لم يذكر التوحيدي في كتاب، ولا دمجه ضمن خطاب، وهذا من العجب العجاب»[1]. فالروايات حول مسقط رأسه ومكان مأتاه وحول تاريخ ميلاده متضاربة متعارضة، بحيث لا يمكن تعيين بغداد أو شيراز وسنة 310هـ لذلك، إلا بنوع من الترجيح والتقريب؛ إنما الثابت أنه لم يكن له إلمام بالفارسية ولا ميل إلى التشيع وفرقه، كما أنه كان يناوئ الشعوبية، وينتصر للعربية كلغة دين وحضارة؛ ونعلم أيضًا أنه حج في 354هـ، وهي السنة التي اغتيل فيها أبو الطيب المتنبّي على أيدي بدوٍ مرتزقة أجلاف. والمؤكد أن الرجلين، بسبب حجاب المعاصرة، لم يلتقيا أبدًا بالرغم من قرب الشقة ومعرفة التوحيدي باسم المتنبي وبنزر يسير من شعره. أما هل أحب الرجل وتزوج وأنجب، وهل كان له نصيب في عشرة النساء، وهل جال في الأرض، وكيف شب ونشأ، إلى غير ذلك من العناصر البيوغرافية، فكله في حكم المجهول أو الغموض. وشأن التوحيدي في أغلب هذه القضايا كشأن صنف من الشخصيات الفكرية في التاريخ الإسلامي، وهي شخصيات قلقة مفكرة، وحتى «كارثية « (كما نعتها لوي ماسينيون)، كالنظّام والراوندي وأبي بكر الرازي والحلاج والمتنبي والمعري والسهروردي، وغيرهم من الأعلام الباعثين للأنظمة السياسية والاجتماعية المعاصرة صورًا دالة عن مكنوناتها وحقائقها.

لا حاجة بنا في هذا المقام إلى تكرار القول في ما هو معروف عن حياة التوحيدي (واشتقاق اسمه من مفهوم التوحيد أو من تمر يحمل هذا الاسم) أو ما هو متداول بين الدارسين في باب نشأته وشيوخه، إلخ. وحسبنا أن نستشف من كلامه عن نفسه ما يتسم بصفة البوح والاعتراف، ويتساوق بالتالي مع مقاربتنا لوجوه وجوديته.

1-2- حياة ختامها حرق

إن لوقائع إحراق الكتب وإتلافها تاريخًا في الثقافات عبر مختلف العصور والأمكنة، وللثقافة العربية-الإسلامية في ذلك التاريخ حصة ما زالت تنتظر من يبحث فيها كموضوع قائم بذاته

وظاهرة كلية غنية بالإفادات والدلالات. والتوحيدي يدخل في هذه الحصة على نحو لافتٍ خاص، له فيها سلف يذكر عينة منهم بالاسم (أبو عمر بن العلاء، داود الطائي، يوسف بن أسباط، سليمان الداراني، أبو سعيد السيرافي، وغيرهم كسفيان الثوري الحنفي الذي ينفرد أبو حيان بذكره، حسب علمنا (الرسائل، ص 410!)؛ وإنه يدخل في ذلك من جهة إقدامه هو بنفسه – أي بمحض مبادرته وفعله مع سبق الإصرار – على حرق تآليفه ومحوها من الوجود، ويتعلق الأمر بالتي وجدت لديه، وربما بأخرى (قد تكون في التاريخيات وغيرها) لم يحصل تداولها أو حتى طبعها. وهذا الفعل الذي يبدو أن السلطة السياسية ودوائرها القمعية لم يكن لها فيه دخل يذكر، إذ إن صاحبنا، كما زعم، أُوحي إليه بذلك في المنام. إن هذا النحو في الإتلاف الذاتي والانتحار الرمزي يستحق منا وقفة تحليل وتأمل، لا سيما وأن الفاعل ترك لنا رسالة كان بعثها إلى القاضي أبي سهل علي بن محمد يدفع بها عن نفسه أسباب كل تعتيب ولوم.

بدءًا، تجدر الإشارة إلى أن التوحيدي حرر رسالته وقد بلغ، حسب تعبيره، «عشر التسعين» (أي حوالي عام 400هـ، وقبل عقد أو يزيد من وفاته). وفي هذا العمر المتقدم يكون المرء نزّاعا إلى كشف حساب حياته، متوخيًا – بعد انقشاع الخدع والآمال – قول الحق، كل الحق، ولاشيء غيره. وما قاله التوحيدي في هذا الشأن يمكن اختصارًا رده إلى عناصر ثلاثة تقوم مقام علل حرقه لكتبه و«غسلها بالماء»، وهي:

1-3- الشعور الحاد بالعبث

عند الفلاسفة الوجوديين وأدباء اللامعقول (سارتر، أونامونو، كافكا، إيونسكو، بيكت، وغيرهم) العبث هو ما يعرّفونه بالعرضية والمجانية أو اللامعنى كطبائع تسم الحياة وتخترقها، ويمثلون عليه بأسطورة سيزيف في الميثولوجيا اليونانية، التي خَصَّها ألبير كامو بكتاب شيق، سزيف المحكوم عليه من طرف الآلهة مدى الدهر بمعاودة دفع صخرة ما بين سفح جبل وقمته؛ وذلك الشعور قد خالج التوحيدي بشحنات متفاوتة طوال حياته، أي حتى قبل أن «تبلغ شمسه رأس الحائط» ويغسل يديه من ماء الحياة، سيما وأن ما يلازم ذلك الشعور الحاد بالعبث هو الاحساس المتواتر بالملل والضجر، كما يصفه الفلاسفة الوجوديون ونذكره لاحقًا. وفي السنة التي وضع فيها أبو حيان كتاب المقابسات (حوالي 320هـ) نسمعه يقول: «وما يرجو المرء بعد الالتفات إلى خمسين حجة، وقد أضاع أكثرها، وقصّر في باقيها»2. وقبل هذا التاريخ وبعده، أي أثناء إقامته بالري، قويَ شعور الرجل بالعبث من جراء ممارسته القسرية لمهنة الوراقة أو النسخ (وقد شغل أيضًا خفيرًا للبيمارستان العضدي ببغداد)؛ مهنة هي، حسب تسميته، «حرفة الشؤم» التي فيها «ذهاب العمر والبصر»، وذلك مقابل أربعين درهم (زهاء جنيه) في الشهر. ويكتب عنها بمداد المرارة: «لقد استولى عليَّ الحُرف وتمكن مني نكد الزمان، إلى الحد الذي لا أسترزق مع صحة نقلي، وتقييد خطي، وتزويق نسخي، وسلامته من التصحيف والتحريف، بمثل ما يسترزق البليد، الذي ينسخ النسخ، ويفسخ الأصل والفرع»3. وكان تكليفه بالنسخ يأتيه بصيغة الأمر حين يصدر عن أحد حكام الوقت، كالصاحب بن عباد، الوزير البويهي للأميرين مؤيد الدولة وفخر الدولة.

للشعور بالعبث إذن حضور تجريبي في إدراك التوحيدي للوجود وتصوره للأشياء والعلاقات. لهذا نراه في رسالته إلى القاضي أبي سهل المذكورة يعلل منطق الهشاشة والزوال دينيًّا وفلسفيًّا، إذ يقول مخاطبًا لائمه وعاذله: «عجبت من انزواء وجه العذر عنك في ذلك كأنك لم تأبه لقوله تعالى، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: 26)، وكأنك لم تعلم أنه لا ثبات لشيء من الدنيا وإن كان شريف الجوهر، كريم العنصر، ما دام مُقَلَّبًا بيد الليل والنهار، معروضًا على أحداث الدهر وتعاود الأيام»4. وأقرب إلى المحسوس من هذه التعليلات العامة التي لا مراء فيها، تقوم الحجة – العذر عند التوحيدي متمثلةً في هذه الهوة المتفاقمة بين العمل والعلم، وفي صدود الناس عن هذا واكتفائهم من ذاك بما لا يحتاج إلى معرفة ولا إلى طلب فوائدها. وهذا يذكّر من وجوه ببيتيّ معاصره المتنبي، وهما:

إلى كم ذا التخلفُ والتوانـــــي

وكم هذا التمادي في التمادي

وشغلُ النفسِ عن طلبِ المعاني

ببيعِ الشعرِ في سوقِ الكسادِ

لاجدوى العلم، بل عبثيته في محيط الناس والعصر: هذا ما حدا بأبي حيان إلى حرق كتبه حتى لا تفسد بفساد الزمان، وتصير بين أيدي الجهلة العابثين حججًا مادية عليه، تتهمه وتدينه.

1-4- شعور الغربة واليأس من الغير

لمفهوم الناس أو الغير حضور بارز في تجربة التوحيدي الوجودية. فعدا مشيخته وأصدقائه الأقلاء، الذين هم في الواقع شركاؤه في العلم والفقر، يمكن القول بأن ذاك المفهوم عنده كثير العروج إلى التطير وسوء الظن والتلقي، بحيث أن كلمة سارتر «الآخر هو الجحيم» في مسرحيته الجلسة المغلقة (Huis close) تصدق عليه من كل الوجوه. وفي نصوصه مقاطع بليغة مؤثرة، منها ما أتى مثلًا في مؤلفه الصداقة والصديق على سبيل الافتتاح: «وقبل كل شيء ينبغي أن نثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بصديق»5، ثم هذا المقطع حيث يَظهر التوحيدي، عن اضطرار قاهر، كارهًا لأصناف من الآدميين، سواء من الأكابر أو حتى العوام، إذ يكتب: «والله لربما صليت في الجامع، ومن إذا وقف إلى جانبي أسدرني بصنانه وأسكرني بنتنه، فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسًا بالوحشة، قانعًا بالوحدة، معتادًا للصمت، ملازمًا للحيرة، متحملًا للأذى، يائسًا من جميع من أرى»6.

في الصداقة والصديق، كما في الرسالة المذكورة، وهي نصوص من نتاج تجربة العمر أو عمر التجربة، لا بد من توضيح أن صاحبها لم ينشأ عنده اليأس من الناس نتيجة إصابة بعلل نفسية (كازدواجية الشخصية وشعوره بالنقص وحقده، وغير ذلك من الكلام الممرّض، كما يدعي تهافتًا بعض من لا علم لهم في التحليل النفساني، منهم إبراهيم الكيلاتي، إحسان عباس، تـ. ج. دي بوور7؛ وأيضًا لم ينشأ ذلك عنده بفعل تبنٍّ لمذهب فلسفي قبلي (من صنف سينيكية – أو كلبية – ديبوجن اليوناني من القرن 4 ق م)، بل حصل بعد فشله في بحثه عن الصداقة والصديق وخيبة أمله في أرباب الجاه والسلطة ورعاة الأدب والأدباء؛ فالغربة التي اعترته، كما يشير النص، هي من تبعات صيرورة وإمساء؛ كما أنها ليست جزئية أو فرعية بل جامعة وكلية، أي في الحال واللفظ والخلق والنِّحْلة، حتى أنه عاشها كحالة انهيار وجودي، تذكرنا برواية الغثيان وبأخرى لكامو، الغريب، ولا نجد أبلغ من كلماته لوصف أعراضها الجسمية والنفسية: « من انكسار النشاط، وانطواء الانبساط، لتعاود العلل عليّ، وتخاذل الأعضاء مني، فقد كلَّ البصر، وانعقد اللسان، وخمد الخاطر، وذهب البيان، وملك الوسواس، وغلب اليأس من جميع الناس»8. ولعل حديث التوحيدي عن الغربة قد بلغ أوج عمقه المضموني وتألقه الجمالي في مؤلفه الفذ الإشارات الإلهية الثلاثيِّ المصارع في الغالب: إلهي/ يا هذا/ اللهم – وهو أيضًا كتاب من الدور الأخير في حياته – فيروي بلواه شعرًا، ومنه هذا البيت للمتنبي:

بمَ التعللُ لا أهلٌ ولا وطن

ولا نديمٌ ولا كأسٌ ولا سكن

على هامش قول أرسطو: «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»، سجل أبو حيان منتقدًا: «فعلى هذا ما فائدة هذا الحد؟ ولِم قال الفيلسوف شيئًا لا حقيقة له ولا يوجد في الشاهد أصله؟» (المقابسة 106)؛ الحد الأرسطي الذي لا شك أن أبا حيّان يفضِّل عليه بيتًا آخر للشاعر نفسه، والمكابد مثله في هذا الباب وغيره:

خليلُك أنتَ لا من قلتَ خلّي

وإن كثُرَ التجمّلُ والكلامُ

وهذا مع أن أرسطو أتى عليه وقت هتف فيه: «يا أصدقاء، بل ليس هناك أصدقاء!». وفي مقطع يستمد قوته وجذوته المتأججة من تجربة صاحبنا نفسه في هذا الشأن: «وأغرب الغرباء من صار غريبًا في وطنه يا هذا: الغريب من إذا ذكر الحق هُجر، وإذا دعا إلى الحق زُجر، الغريب من إذا أسند كُذّب، وإذا تظاهر عُذب...»9. وفي هذا الوصف، وسواه كثير، تعبيرٌ عن انسداد سياسي قاهر واحتقان علائقيّ جاثم، لا يسع الحُرَّ حيالهما إلا قبول الغربة وتحويلها إلى مرتع تحصيل وارتقاء وإبداع.

1-5- شقاء الوعي بالعالم

عند هيجل (مـ 1831) في كتابه ظاهرية الفكر، كما عند فلاسفة الوجود عمومًا، تصب كل تعاريف الوعي الشقي في كونه وعيًا ممزقًا أو منشطرًا بين اللامتناهي الذي يطبع كلًّا من المطلق والفكر الذي يرقى إليه، وبين المحدودية التي هي قوام الذات في عالم المحسوس والتجربة. وشقاء الوعي إذن مصدره التناقض بين الطاقات الفكرية (الحدس والوجدان والعقل) من جهة، وبين المحيط والواقع من جهة ثانية؛ كما أن معينه الملازم هو معايشة ذلك التناقض ومعاناةُ آثار اعتمال تجلياته وندوبه. إن هذا التعريف الفلسفي للوعي الشقي يصدق بشكل أو بآخر على وعي التوحيدي بالعالم، أي بمحيطه الاجتماعي السياسي وبفترته التاريخية المخصوصة. فكيف ذلك؟

1-6- زمان تدمع له العين...

إنه الزمان نفسه الذي أرهق المتنبي وأنشأ عنده شعورًا بالتفوق مستحقًا، بل بالعظمةِ قياسًا إلى أُهَيْلِ عصره، فيقول:

أذمُّ إلى هذا الزمانِ أهَيْلَهُ

فأعلَمُهمْ فَدْمٌ وأحزمهم وغدُ

وأكرمهم كلبٌ وأبصرهم عمٍ

وأسهدهم فهدٌ وأشجعهم قردُ

استقراءً لنصوص أبي حيان، لا يمكننا أن نستعين إلا بأحاديثه عن معيشه العسير المتوتر، الذي كثيرًا ما يقدمه كحجة له على تصدع زمانه وتداعي أحواله. وهكذا نراه في رسالته الذاتية الموسومة أعلاه يخاطب مراسله قائلًا: «إن زمانًا أحوجَ مثلي إلى ما بلغك [عن إحراقي لكتبي]، لَزمان تدمع له العين حزنًا وأسى، ويتقطع له القلب غيظًا وجوى...» 10. إن كلمة «أحوج مثلي» لا تدع شكًّا في شعور الكاتب الملتهب بفرديته أو بأناه قبالة عالم وفي مواجهته. وما يؤكد بالملموس هذا الشعور هو إحساس صاحبه المتواتر بالشرخ القائم بين صورته الذاتية الإيجابية وبين زمان سالبٍ عصيب وناسٍ يعيش علاقاته بهم كجرح مفتوح أو مبعث تعبٍ وإيلام. ومن هنا هذا الإدراك المباشر للعالم عنده كعالم مختل، يدل على اختلال شعوره هو بتلقي مصير مجحفٍ غيرِ مستحق، حتى لقد تولّد لديه بالتدريج وعبر محاولات اندماجية فاشلة ذلك الإحساس بالغربة (كما وصفناه)، والذي ما كان لتصاعد حدته إلَّا أن يؤدي به في ختام المطاف إلى التصوف كموقف رفض للدنيا كما تسير، ومجاهدة ضد مغرياتها بالرغبة في عالم مغاير (أو «دار أخرى») يسوده جمال العدل والإنسجام والجودة، أو بكلمة جامعة عند فلاسفة اليونان «الهرمونيا».

لقد كان التوحيدي يستمد أسباب معارضته لعصره من واقع معيشه وزخمه، فيراها فوق كل تجريد أو حكم مسبق ماثلة في فقره وسوء طالعه وتكالب الأيام عليه، كما في «مثالب الوزيرين» (ابن العميد وابن عباد). وإن هذا ما يفسر إصراره على تبرئة ساحته من حرقه لكتبه وتذكير لائميه بما

لا فائدة من تناسيه أو غض الطرف عنه: «وأحوال الزمان بادية لعينيك مع معرفتك وفطنتك وشدة تتبعك وتفرغك، وما كان يجب أن ترتاب في صواب ما فعلتُه وأتيته»11.

إن رسالة التوحيدي التي تدخل حقًّا في أرقى وأعمق الأدبيات الاعترافية التي طورها كجنس مخصوص كُتابٌ مفكرون وأدباء، من أشهرهم في الثقافة الإسلامية الغزالي وابن منقذ وابن حزم وابن بطوطة وابن خلدون، وفي الثقافة الغربية القديس أغسطينوس وجان-جاك روسو وشاطوبريان وريني ماريا ريلكه... ولا أدل على قولنا من مقطع فيها، ما قرأنا أبلغ منه صدقًا وأقوى معنى ودلالة، إنه مقطع اعترافي لا يمكن أن تفرزه إلا لحظات التجرد واليقظة والوضوح في احتكاك الفكر بعمق الوجود، يقول: «ولقد اضطررت بينهم (الناس) بعد الشهرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الخضر في الصحراء وعلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم...» 12. ليس شعور المرارة الكاسح هو وحده الذي يكتنف هذا الاعتراف المؤثر، وإنما أيضًا شعور فادح بالندامة على أفعال اضطرارية من صنف ما ذكر، أفعال كان مردودها هباءً منثورًا وعبثًا مهينًا لا يجدر بالحر أن يكتبه.

هذا إذن ما يمكن رصده اختصارًا حول شهادة أديب مفكر، محنه عصره في معيشه ومعاشه، وطبع رؤيته للعالم بتشاؤمية ظلت، رغم تجذرها وقساوتها، منفتحة على الحياة من باب السخرية والهزل، وباب «الإمتاع والمؤانسة»، كما سنرى في معرض تحليلنا لتجربة الكتابة عند صاحبنا.

والآن كيف تتضح معالم تلك الشهادة على محك التاريخ الواقعي؟

1-7- تصدع وإقطاع

إن فترة أزمة الخلافة العباسية، التي بدأت منذ عهد الخليفة المتوكل واستفحلت مع قيام حكم البويهيين لتعطي عن العالم الإسلامي خارطة تعتورها التقلبات المفاجئة العنيفة. فلا ريب أن قيام إمرة بني بويه في 334هـ / 945م (وهم من شيعة الديلم الفارسية والاثنى عشرية المعتدلين) سجلت منعرجًا حاسمًا في تاريخ خلافة بغداد وحياتها السياسة. فقد عرفت هذه الخلافة معهم، بصفة رسمية، نظام الإمرة واعترفت بهم كممثلين شرعيين لهذه السلطة الجديدة التي بدأت بفرض ذاتها، مستبدلةً الخراسانيين في الجيش بالديلميين والأتراك، وأظهرت قوتها في إقبال الأمير معز الدولة على خلع الخليفة المستكفي وتعيين ابنه المقتدر خلفًا له، ملقبًا إياه بالمطيع لله.

وقد وصف ابن مسكويه ذلك المنقلب وأحواله في عهد البويهيين وصفًا دقيقًا شافيًا، مما نستشف منه أن بروز العسكر في الحكم كان معلنًا، تحت حكم هؤلاء وفي عهد السلاجقة من بعدهم بصفة أشمل، عن تحول النظام الاقتصادي النقدي القائم على مداخيل بيت المال (التي كان ريعها ينفق بنسبة ما في أداء أجور الجنود وباقي مستخدمي الدولة) إلى نظام إقطاعي عقاري تُقتطع بموجبه أراضٍ وضيعات لتمنح، مدى الحياة، للضباط الذين يقومون مقابل ذلك بجعل رجالهم في خدمة الحكم المركزي، مما نجم عنه ظهور طبقة التّناء، وهم أثرياء الفلاحين الحضريين. وقد كان سبب ذلك التحول راجعًا أساسًا إلى تدهور مداخيل الضرائب وسوء الحالة المالية. والحياة السياسة لم

تكن أقل سوءًا، وذلك لأن الخلفاء والأمراء دخلوا في حلقة صراعات شائكة، حيث تعبئ وتبرر غايةُ احتكار الحكم كليًّا أو جزئيًّا كل الوسائل والإمكانات...

في ذلك الجو المشحون بالمناورات والمؤامرات، أصبحت مصالح الفئات الدنيا الواسعة عرضة للتلف ودوس الأقدام. فالسلطات لم تعد تسعى إليها إلَّا لسحق تمرداتها وانتفاضاتها، أو قصد «خبط الناس واستخراج الأموال من غير وجوهها»، حسب تعبير ابن مسكويه. وهاتان المهمتان القمعيتان كانتا موكولتين إلى مصالح صاحب المؤونة وصاحب الشرطة تحت حكم الإمرة البويهية، أي إلى الجيش الذي أضحى فيه التنافس على أشده بين طرفيه الرئيسين: الديلمي والتركي، المدعومين على التوالي من قبل الشيعة وأهل السنة. فلزم تلك الفئات المنهكة بأوبئة القرن وكوارثه الطبيعية تحملُ تبعات ذلك التنافس الذي كان الأمراء البويهيون أنفسهم يؤججونه إبان الضائقات المالية، وذلك بالاحتماء بالجند الأتراك ضد جنود عصبيتهم الديلمية، كما يروي ذلك ابن مسكويه عن معز الدولة الذي كانت نفقاته تزيد وموارده تنقص، فأصبح الناس «بين هارب جائل، إلى مظلوم صابر، إلى مستريح لتسليم ضيعته إلى المقطع ليسلم من شره وبوائقه»13. ولعل في تغليب كفة الترك وغلبتهم تأكيدًا لما لاحظه الجاحظ من قبل عن الجندي التركي أن له أربعة أعين، وأن الترك «صاروا في الحرب كاليونانيين في الحكمة وأهل الصين في الصناعات، وكآل ساسان في الملك والسياسة»14.

أما التوحيدي، فكان في خضم حياة سياسية ضارية متقلبة يحاول التكيف ما استطاع والعيشَ في كنف هذا الوزير أو ذاك، مع أنه أدرك كنه تلك الحياة الأساس وسمتها البارزة إذ قال: «فإن الأراجيف اتصلت، والأرض اقشعرت، والنفوس استوحشت، وتشبه كل ثعلب بأسد، وفَتَلَ كل إنسان لعدوه حبلًا من مسد»15. ولقد نظَّمه محمد المهلبي في حاشيته أيام وزارته لبختيار عز الدولة، ابن معز الدولة، لكن سرعان ما نفاه عن بغداد إلى الريّ حيث سيلقى الأمرَّين من الوزيرين ابن عباد وابن العميد، وذلك في الحالتين بسبب ميله إلى أهل الحديث والأثر وإعراضه عن المذاهب الشيعية. ومن أغرب ما تميز به المهلبي ولم يعزب عن تلمس أبي حيّان وحدسه – ولو أنه سكت عنه – فهو ازدواجية شخصية الوزير الفادحة، إذ في تصريف أيامه وأعماله، النهار عنده جدٌ وأمر والليل أنسٌ وخمر (الخمر التي كان صاحبنا يمسك عنها وينصح باجتنابها). وإن ما نقتطفه من لوحة عن المهلبي للثعالبي تغني عن أي تعليق، وتسهم في معرفة وجه آخر من فساد أصناف من أهل السياسة وأزلامهم في سلك القضاء والفقه، ولهذا الفساد تمظهرات شتى وتاريخ، وهي ذي اللوحة:

« كان في جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبي ابن قريعة وابن معروف والقاضي التنوخي وغيرهم، وما منهم إلا أبيض اللحية، طويلها، وكذلك كان الوزير المهلبي، فإذا تكامل الأنس، وطاب المجلس، ولذَّ السماع، وأخذ الطرب منهم مأخذه وهبوا ثوب الوقار للعقار، وتقلبوا في أعطاف العيش، بين الخفة والطّيش، ووضع في يد كل منهم كأس ذهب من ألف مثقال إلى ما دونها مملوءًا شرابًا قُطربليًّا أو عكبريًّا، فيغمس لحيته فيها بل ينقعها حتى تتشرّب أكثره ويرش بها

بعضهم على بعض، ويرقصون أجمعهم، وعليهم المصبغات ومخانق البرم والمنشور... فإذا أصبحوا عادوا لعادتهم في التزمُّت والتوقر والتحفظ بأبهة القضاة وحشمة المشايخ الكبراء»16.

أما حين عودة التوحيدي إلى بغداد في 370 هـ، فقد قام أبو الوفا البوزجاني الملقب بالمهندس باتصاله بابن سعدان وزير الأمير صمصام الدولة، فإذا به في البدء ينقل إلى هذا الوزير، من دون أن يعي، ما يُقال عنه في المجالس من أحاديث. ولما طلب ابن سعدان منه أن يكون عينه (جاسوسه)، أبى واستنكف، ولعله يعنيه بكلمته «المجنون المطاع مهروب منه بالطباع»17؛ فانتهت الصلة بين الرجلين، واحتفظنا منها برسالة نصح من أبي حيان إلى الوزير نفسه، مضمونها:

أ- اصطناع الرجال من صنف هؤلاء الذين «رأوا أن سفّ التراب أخفّ من الوقوف على الأبواب».

ب- إشاعة الصدقات.

جـ- هجر الشراب.

د- «استشارة الثقات، وإن كان أحدهم خاملًا قليلًا»18.

ويُنسب إلى ابن سعدان هذا قول شاع عنه في مواجهة تمرد الجياع: «بعدُ لم تأكلوا النخالة». وعلاوة على ما سقناه اختصارًا من عينات رجالات البويهيين، تحسن الإشارة المقتضبة إلى أوغلهم في الشذوذ والفظاعة، مُشَخِّصًا في الأمير عز الدولة بختيار الآنف الذكر، الذي كان يتعاطى مطاردة حمر الوحش وينوح بالبكاء طوال الليالي ألمًا وحزنًا على غلام تركي يحبه، أُسر في معركة له بالأهوار، فصرفه هذا المصاب عن شؤون الدولة كلها، هذا فيما البلاد تمور بانتفاضات المحرومين والجياع وبأعمال عصابات «العيارين» المسلحين، الذين هجموا يومًا على بيت التوحيدي وسطوا على ما فيه وماتت جاريته جرّاء ذلك فزعًا.

ما يمكن الختم به حول ظاهرة التصدع والإقطاع في القرن الرابع يسير في اتجاه تصديق شهادة التوحيدي الوجودية، أو على الأقل إمدادها بما يكفي من نقط الدعم والتعزيز؛ ولو لم يضِع ما يظهر أنه ألفه في مجال التاريخ، لكنا توفرنا على وجه آخر لتلك الشهادة، وجه يرينا كيف يكتب التوحيدي التاريخ عامة ويؤرخ لواقعات زمانه خاصة.

2- عن تجربة الكتابة

2-1- مدلول الكتابة

لم يُعرف للتوحيدي نشاطٌ في السياسة ولا دوران في مصالح الدولة ومطابخها. إنه من بين الحالات الكثيرة التي تدلل على صحة ملاحظات متقاطعة أبداها دارسون متخصصون، نذكر منها واحدة فقط ليوليوس فلهوزن: «إن بني العباس أخمدوا في الناس روح الاهتمام بمسائل السياسة، بعد أن كان هذا من قبل جزءًا من الدين، وأفلحوا في إضعاف الاهتمام بها أكثر مما أفلح الأمويون، فاندحر الناس إلى ميدان الصناعات أو الاشتغال بالعلوم والفنون، ولم يكونوا يستطيعون أكثر من التآمر سرًّا»19. وطبعًا سار على نهج العباسيين بنو بويه وأضافوا ما يقويه. وقد حاول صاحبنا مُكْرَهًا - بسبب الفاقة والعوز- التلاؤم مع دواليب الدولة ونظام الحماية الإقطاعية، إلا أن مكونات شخصيته ورؤيته للعالم كانت تحبط ذلك وتصده عنه صدًّا، ومنها:

- شعوره بفذوذيته وتميزه العلمي والأدبي، الذي لم يكن يوازيه إلا إحساسه بالحرمان وسوء الاعتراف؛ وهذا الشعور، كما أسلفنا، لا يتوافق مع سُنّة التبعية والزلفى، أي الوجود الذيلي، وهي السُّنة السائدة في علاقات مجتمع الاستبداد والإقطاع.

- لاتوافق للرجل مع ساسة عصره وعاداتهم، كما تدل سيرته ويروي مترجموه على قلتهم، فهو «غر، لا هيئة له في لقاء الكبراء ومحاورة الوزراء»، وهو «صوفي السمت والهيئة»20، إلخ. إن اللاتوافق ذاك كان يذهب أحيانًا كثيرة إلى حد التنافر الصريح المعلن، كما تشهد به أحداث حصلت لأبي حيان مع الوزيرين المشار إليهما من قبل، نذكر منها مثلًا أن الصاحب بن عبّاد استهجنه يومًا بنهره قائلًا: «ومن تكون حتى نغضب عليك». وفي مرة أخرى يحكي أبو حيان: «طلع ابن عبّاد عليّ يومًا في داره، وأنا قاعد في كسر رواق أكتب له شيئًا قد كادني به، فلما أبصرته قمت قائمًا فصاح بحلق مشقوق اقْعُدْ، فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا، فهممتُ بكلام فقال لي الزعفراني الشاعر: احتمل فإن الرجل رقيع، فغلب عليّ الضحك، واستحال الغيظ تعجبًا من خفته، لأنه قال هذا وقد لوى شدقه، وشنج أنفه، وأمال عنقه، واعترض في انتصابه، وانتصب في اعتراضه، وخرج في مسك مجنون، قد أفلت من دير جنون»21. أي ترياق للإهانة والغيظ أنجع من ترياق السخرية و«الباروديا» اللاذعة ! وفي نص اعترافي يكشف الساخر عن سبب ذلك التنافر والوحشة بينه وبين ابن عبّاد: «ولكنّني ابتُليتُ به، وكذلك هو ابتُلي بي، ورَماني عن قوسه مُغرقًا فأفرَغتُ ما كان عندي على رأسِهِ مَغيظًا؛ فحرَمَني فازدَريته، وحقرني فأخزيتُه، وخصّني بالخيبة التي نالت مني، فخصصته بالغيبة التي أحرقته، والبادي أظلَم، والمنتصِف أعذر»22. ويسوق تبريرات معززة بالأثر الشعري، لعل أبلغها: فإن تمنعوا ما بأيديكُمُ/ فلن تمنعوا إذن أن نقولا.

وإذن لكل من الخصيمين سلاحه المتمثل عند ابن عباد (ونظيره ابن العميد) في سلطة المنصب والجاه والمال، وعند التوحيدي في كونه شديد العارضة عضَّ اللسان، أي في سلطة الكلمة وقدرته الفائقة على إعمال الهجاء السليط اللاذع؛ لكن الفرق بينهما، كما يلح عليه هذا الأخير، هو أن الشر بالشر و«البادي أظلم». وللتذكير فإن هذا الوزير هو صاحب القولة المجحفة الشهيرة التي فاه بها بعد اطلاعه على كتاب العقد الفريد لابن عبد ربّه الأندلسي، معاصره، وهي «هذه بضاعتنا رُدّت إلينا»...

بالطبع، لا يصح الاكتفاء برد التنافي والجفاء بين التوحيدي وأهل زمانه إلى أسباب ذاتية أو مزاجية صرفة، بل إن هناك عوامل عقدية ومذهبية تفسر ذلك أكثر وتنيره. هذا رغم أن باحثين محققين تعدوا تخصصاتهم وادعوا أن أبا حيان كان غير ذي مذهب فكري واضح المعالم، وطعنوا في تمكنه من الفلسفة بمعناها «الشامل»!، ومنهم على وجه التمثيل المحقق إبراهيم الكيلاني الذي يبخس قيمة كتاب المقابسات ويرصد فيه ما يسميه النقائص (وكلها باطلة من وجهة نظر الفلسفة المتعددة الموارد والتيارات اللّانسقية التي لا إلمام لهذا الباحث بها)، فيرى أن هذه النقائص كلها جعلت من المقابسات «كتابًا غامضًا في كثير من أبحاثه، ضئيل النفع والفائدة»، وليس هذا ما يذهب إليه د. عبد الأمير الأعسم الذي خصص للكتاب أطروحة، ولو أنها تجميعية ومتدنية القيمة. والأصح من جهة البحث، استنادًا إلى المقابسات ونصوص أخرى كثيرة، أن نسم مذهب الرجل بالاعتزالي– الصوفي، القائم على نهج فلسفي متفتح لا نسقي، وذلك رغم ما يشوبه في مواضع محدودة من التباسٍ ناتج عن إعمال مقصود وبمقدار للتستر والتقية. ولو كان صاحب هذا المذهب مشتت الاختيار أو حتى تلفيقي النزعة، لما اتّهِم بالزندقة ومعاداة الشيعة، ولما نُفيَ من بغداد على يد الوزير المهلبي، أو لما أُبعد عن بلاط الري من طرف ابن العميد وابن عباد. والراجح أن كراهية هذا الأخير الشديدة للتوحيدي يفسرها رأسًا كونه «يحب العلوم الشرعية ويبغض الفلسفة وما يشابهها من علوم الكلام والآراء البدعية»23. وأكثر من هذا كله، فقد ظل بعض كبار الحنابلة وسواهم، كابن عقيل وأبي فارس وابن الجوزي والذهبي، يتناقلون الكلام عن أن زنادقة الإسلام ثلاثة: الراوندي والتوحيدي وأبو العلاء المعري، وقالوا: «إن أشدهم على الإسلام أبو حيان، لأنه مجمج ولم يصرح»24.

عاش التوحيدي في فترة صعود السنية الأشعرية، المصحوبة بالدعوات إلى غلق باب الاجتهاد، وهي أيضًا فترة انتكاس المعتزلة السياسي (بعد محنتهم أيام الخليفة المتوكل) وانصهار «نهضتهم الثانية»، مع المتأخرين تحت الإمارة البويهية، في قضايا الغيبيات الخالصة والمنطق والفلك والطبيعيات، بعيدًا عن حلبة السياسة وعن «الأصول الخمسة» (التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، فلم يبق في مقدور أولئك إلا طلب كشف الحساب المعتزلي والخوض في إظهار المسائل الخلافية بين البصريين والبغداديين، كما فعل أبو رشيد النيسابوري.

ومع أن التوحيدي لم يحد عن تلك القضايا ولم يدْعُ إلى إعادة إحياء تلكم الأصول الخمسة، إلا أن مبدأ نفي الصفات عن الله (أو «التعطيل») ظل عالقًا به كتهمة لا بد له من تحمل صكها وعواقبها. لكن يبدو أن صاحبنا بقي معتزليًّا لا من جهة مضامين الأفكار التي قال بها أعلام المذهب في القرنين الثاني والثالث، بل من حيث روح الاعتزال المتجلية في ممارسة النظر والتناظر حول المسائل العقلية وحتى الدينية الأكثر عمقًا وجذرية، ومنها على سبيل التمثيل فقط في كتاب المقابسات: «في أن الإنسانية أفق والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع»؛ «في معرفة الله تعالى أضرورية هي أم استدلالية؟»؛ «في أن بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخاطر والإلهام»؛ «في هل يقال إن الباري تعالى لا شيء»؛ «في أن اسم العقل يدل على معان كثيرة»25؛ وكذلك هذه الأمثلة من كتاب شيق آخر (الهوامل والشوامل) في مسألة الانتحار، أو في

توافق الزندقة وفعل الخير وإيثار الجميل، أو في «ما وجه الحكمة في آلام الأطفال ومن لا عقل له من الحيوان؟»، وغير ذلك كثير. لكن النص الأمضى والأدعى إلى انفعال قارئه الشديد وتأثره البليغ هو الذي يصوغه أبو حيان بكلمات متوترة مشحونة، كأنها نابعة من شرايين دمه وفورة وجدانه، وهو الذي آثرنا أن نصدّر به هذا البحث، فليُنظر مجددًا فيه، أي في ملكة المسائل كما وردت طيَّه، وأبى المفصح عنها إلا أن يعضدها بتضرع ممضٍّ لعَلم غيره، هذا نصه: «وحين نظر أبو عيسى الورَّاق إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجنائب تُقاد بين يديه، وبجماعة تركض حواليه، رفع رأسه إلى ربِّ السماوات والأرض، وقال: أوحِّدك بلغات، وأدعو إليك بحجج، وأنصرُ دينك بكل شاهدٍ وبينة، ثم أمشي هكذا عاريا جائعا نائعا، ومثل هذا الأسود يتقلّب في الخزِّ والوشي، والخدمِ والحشم، والحاشيةِ والغاشيةِ»26.

وعن تلك المسألة، ملكة المسائل، كان جواب ابن مسكويه مجانبًا لحدتها وعمقها الوجوديين، وكذا الشأن في جوبته الأخرى ذات المرجعية الأفلاطونية الأرسطية، كما هو الحال عند أبي سليمان السجستاني أيضًا؛ جواب أتى أبعد ما يكون عن إدراك القصد وشفاء الغليل؛ ولا غرو في ذلك، إذ مما جاء في وصف السائل للمسؤول أنه «يطير بعيدًا ويقع قريبًا، ويسقي من قبل أن يغرس وهو حائل العقل لشغفه بالكيمياء»27. وعلاوة على تلكم المسألة الحارقة ومثيلاتها، تطالعنا في الإشارات الإلهية مقاطع ذات جرأة وجسارة لا تضاهيها إلا أبيات معروفة لأبي العلاء المعري، وهي من صنف: «اللهم إليك أشكو ما نزل بي منك. فقد وحقك شددتَ الوثاق، وأقمت الحرب بيني وبينك»؛ و«اللهم إنا لا نخاف حقدك، ولا نخشى جورك»28. وحين يحس التوحيدي بغلو تضرعاته وشكاواه، يؤوب إلى رشده ملتمسًا عفو الله وغفرانه، فيقول بكلمات مؤثرة بليغة: «اللهم: إنا نعتسف هذه الطُّرُق الوعرة، ونصبر على مشاقّها بالجوع والعري والوحدة، لنخرج منها يومًا إلى نورك الذي أضاء عالمك، وفيه برز غيبك، وعليه دلّ فعلك، وإليه أشار أثرك. فنسألك بهذه القدرة أن تقبلنا ولا تردنا، وتصلنا ولا تصُدنا، يا ذا الجلال والإكرام»29. وللتذكير فإن الإشارات الإلهية قد يكون صاحبها ألفها بعيد المقابسات، أي حوالي 393 هـ، وقد تجاوز عقده السابع، وبدأ انحداره إلى العيّ والشيخوخة...

أما التصوف، فإن التوحيدي في تقديرنا جاء إليه من معاناته لحالة الفقر والعوز، رغم أن بذور ميله إليه قد بثها فيه منذ سن الشباب شيخه أبو سعيد السيرافي. نقول إنه جاء إلى التصوف حين بدا له هذا كسبيل تكيف وتحمل يعلِّم الزهد والتوكل، وكباب مفتوح على المطلق الربّاني الذي إليه الرجعى والمنتهى. أما قبل انعطافه الصوفي، فقد كان أبو حيان يرى أن «هذه العاجلة محبوبة، والرفاهية مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مخطوبة، والدنيا حلوة خضرة، وعذبة نضرة»30. لذا قد تصح على انعطافه ذاك قولة الجنيد: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات».

إن تصوف التوحيدي لمن ذلك الصنف الذي ينطبع بعلاقات تجاذب وتنافر بينه وبين المجتمع، ويظهر معه وجه المتصوف كمؤشر من المؤشرات الإقتصادية، من حيث إن سلوكه الزهدي عاقبة لحالة الندرة الناتجة عن توزيع مجحف للموارد والخيرات، كما يعمل على إسقاط الوسائط والغايات

المحسوسة، حتى يخلي المجال للكدح إلى الله كغاية لا أعظم منها ولا أبقى، وذلك وإن لزم الفقراء «الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي». وقد نرى في دعوة صاحبنا هاته (التي ضاع نصها) تأثرًا ما بالحلولية الحلاجية، خصوصًا وأنه يكتب في أحد ابتهالاته: «يا مَنِ الكلُّ بِهِ واحد؛ وهو في الكلِّ موجود»؛ لكن الأسبق على هذا التأثير (وحتى على تأثير نظرية الفيض الأفلوطيني) قد يكون بالأحرى حاجَة صاحبنا إلى فكرة وحدة الوجود كمتنفس لحياة الضيق والانقباض، هذا المتنفس الذي لم يبحث عنه في الرُّبَط والخوانق الصوفية، بل في الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية، فضلًا عن أقوال سادة العلم والحكمة، شيوخه وأساتذته، وهم من معاصريه: أبو سعيد السيرافي النحوي المتعدد المعارف، أبو سليمان السجستاني المنطقي، علي بن عيسى الرماني الأديب اللغوي، يحيى بن عدي النصراني الذي كان أستاذه في الفلسفة وقضاياها. ولا يظهر أن قراءته لرسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء الخمسين (كما أحصاها) قد أثرت فيه، لا في باب التصوف ولا في تبنيهم لنظرية الفيض الأفلوطينية، ونستثني ما كان يقول به معهم، وربما قبلهم، من وجوب إفادة العقيدة بالعقل وأن الدين واحد والمذاهب متعددة مختلفة؛ أما حكمه عليهم إجمالًا فقد جاء هكذا ردًّا على سؤال في الموضوع طرحه عليه الوزير صمصام الدولة: «قد رأيت جملة منها [رسائل إخوان الصفاء] وهي مبثوثة من كلِّ فنّ نتفًا بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات؛ وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ»31. وإلى هذا الرأي السلبي ذهب أستاذه أبو سليمان السجستاني.

2-2- دال الكتابة

ليس التوحيدي أول ولا آخر من جرب الوجود عبر مسالكه الوعرة ولحظاته الحرجة، إلا أنه يدخل في طبقة هؤلاء الأحياء الأقلاء الذين توفقوا في تحويل تجليات الوجود ورجاته إلى عمل أدبي نابض بالحياة، كما ببلاغة التعبير والإيصال قلّ نظيرها، كأنما في متنه «الكتابة ضرب من الصلاة»، حسب كلمة لفرانز كافكا، و«العالم يوجد لكي يفضيَ إلى كتاب بهيّ»، كما يذهب اسطيفان مالارمي. فكيف تم هذا التحويل أو الإفضاء عند كاتبنا، وبأي أشكال أسلوبية ودالية؟

2-3- وعي بلاغي متوهج

لا نجد بين من نسميهم مع كرد علي أمراء البيان أحدًا تألق وعيه بالبلاغة واتّقد مثل التوحيدي وسلفه الأول في هذا الباب المخصوص أبو عثمان بحر الجاحظ32؛ بل إن أبا حيان عبر غير ما مرة عن وعيه ذاك بالتنظير كما بالممارسة. ولعل أهم عامل في ذلك ما آلت إليه الخطابات الكلامية والفلسفية المشائية في القرن الرابع من توحش في الألفاظ والمعاني ومن لغة عويصة مستغلقة، وذلك كله في طرْق أبواب موصدة وملفات مستحيلة كالإلهيات، أو في الحديث عن النفس من حيث جوهرها العقلي، إلخ.

مع التوحيدي، يمكن الحديث عن منعرج في تاريخ ثقافة النثر والفكر العربي، صارت بمقتضاه الفلسفة من دون بيان لا تستساغ، وأمست الشفافية تأشيرة مرور العقل إلى مناطق الفعل

والتواصل. لذا نراه يقول بصيغ متعددة ما في هذا المقطع الشيق: «فكل من تكامل حظه من اللغة، وتوفر نصيبه من النحو، كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعاني أقدر، وازداد بصيرة في قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان، وعرف عوار المتكلمين، ووقف على عادة الفقهاء في أمر. فإن شَدا بعد ذلك شيئًا من المنطق فقد سبق جميع الناظرين»33.

إن اللغة في تجربة الكتابة ليست مجرد وسيلة أو أداة تعبيرية تخدم غاية مضمونية ما، بل هي عالم في حد ذاته، شديد التعالق والالتحام بعالم النفس والإدراك؛ إنها فضاء الكلمات التي تأتي بها الأشياء إلى الوجود، وكذلك المقولات المنطقية والذهنية الخالصة. والتوحيدي كان عارفًا بوضع اللغة هذا، كما تشهد نصوص كثيرة، لعل من أهمها تلك المناظرة الشهيرة (الواردة في الإمتاع والمقابسات) بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتَّى بن يونس القنائي الفيلسوف، التي أظهر أبو حيان في روايتها ميله إلى موقف معلمه السيرافي القائل بضرورة الربط بين اللغة والفكر والنحو والمنطق بحيث تكون المقولات الأرسطية العشر بهذا العدد وفقًا على اللسان اليوناني وحده لا على سواه، كما سيتعمق في إظهاره البحاثة اللساني إميل بنفينست (مـ 1976). أما البلاغة فما هي إلا العلاقة الموفقة والمحرَّرة بين اللغة وأشياء العالم ومعانيه، وهذه العلاقة هي بالأساس علاقة مُطَاوَعَة وتَنَاسُب وتلاؤم. وكم كان التوحيدي ملِّحًا على هذا البعد حتى أنه نزّه البلاغة عن أن تكون أسيرة محسنات البديع من جناس وسجع (كان ينهى عن اللهج بهما)، وعن كل زخارف التكلف التي يمجها ويفضحها عند ابن العميد وابن عباد إذ يسجل: «والذي ينبغي له بأن يُبرأ منه ويُتباعد طبعًا عنه هو التكلف، فإنه مفضحة، وصاحبه مزحوم، ومن وُسم به مُقِت، ومن اعتاده سُخِّف. والتكلف وإن كان هكذا في كل ما دخله وتخلله، فإنه في البيان أبين عوارًا، وأظهر عارًا، وأقبح سمة، وأشنع وصمة»34.

وإذا كان ناقدنا يصف التكلف بكل هذه النعوت القادحة، فلأنه يرى فيه، سواء مع اللفظ أو مع المعنى، شكلًا من أشكال العبودية أو التسيب خارج دائرتي الطبيعي والعقلي؛ وهكذا يعلن في ما يمكن اعتباره بيانَ أو دستور الكتابة عنده: إن الكاتب «متى فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حرًّا ولفظا عبدًا، أو معنى عبدًا ولفظًا حرًّا، فقد جمع بين متنافرين بالجوهر ومتناقضين بالعنصر»35. حرية اللفظ والمعني معًا إن هي إذن إلا تحررهما من طقوس التبرج والبهرجة، ونزوعهما إلى امتلاك سر السهل الممتنع في ترجمة التجربة الوجودية إلى تجربة الكتابة الخصبةِ المسؤولة، فيسجل: «والسر كله أن تكون ملاطفًا لطبعك الجيد، ومسترسلًا في يد العقل البارع، ومعتمدًا على رقيق الألفاظ، وشريف الأغراض مع جزولة في معرض سهولة، ورقة في حلاوة بيان، مع مجانبة المجتلب، وكراهة المستكره»36.

لكن على هامش شغف التوحيدي باللغة وإمكاناتها التعبيرية الفائقة ومقدّراتها البيانية والبلاغية (من ازدواج وتقابل وجناس واستعارة وكناية ومجاز وأشباه ونظائر...)، يحسن إيراد إحدى ملحوظاته النيرة مبرّزةً للكشف عن شعور كاتبنا بقصور اللغة في الوصف المادي أو التشخيصي مع حالات الهزل والجد (أي الكوميديا والدراما)، من حيث إنها لا تجيد حقًّا ولا تفيد في أداء القصد التصويري ولعب الدور التمثيلي؛ فكأننا بأبي حيان كان يحلم بتحويل قلمه إلى آلة تستطيع ذلك، آلة

تُصوّر الحركات وتمشهدها (وهذا ما تعنيه باليونانية كينيما - سينيما – وبالإنجليزية موڤي) أي الكاميرا أداةَ الفن السابع الأولى التي اخترعها الأخوان «لوميار» قرابة عشرة قرون بعد وفاة التوحيدي؛ فهو ذا مضمون ملحوظته المدهشة تحشيةً على لوحاته الساخرة المضحكة: «والوصف لا يأتي على كنه هذه الحال، لأن حقائقها لا تدرك إلا باللحظ، ولا يؤتى عليها باللفظ»37. وفي مقام آخر: «وملح هذه الحكاية ينبتر وطربها ينقص في الرواية دون مشاهدة الحال وسماع اللفظ، وملاحة الشكل في التحرك والتثني والترنح والتهادي، ومدِّ اليد، وليِّ العنق، وهزِّ الرأس والأكتاف، واستعمال الأعضاء والمفاصل»38.

فلنتخيل ما قد يصير إليه وصف التوحيدي المشحون بالهزل والهزء للصاحب بن عباد مستشيطًا غضبًا، مُتَنَمِّرًا، لو أُعملت فيه تقنيات التصوير السمعيّ-البصري الحديث، ولقد سبق أن أوردنا ذاك الوصف أعلاه، ونضيف إليه ما أتى به مصورنا البارع في شأن الوزير نفسه: «فتراه عند هذا الهذر وأشباهه يتلوى، ويتبسم ويطير فرحًا ويتقَسَّم، ويتشَاكى ويتحايل، ويلوي شدقه، ويبلع ريقه، ويتهالك ويتمالك، ويتقابل ويتمايل، ويحاكي المومسات»39. وكذلك الحال، على سبيل المثال لا الحصر ما قاله عن صاحب ديوان عضد الدولة: «وأما ابن مكيخا، فرجل نصراني، أرعن، خسيس، ما جاء يومًا بخير قط، لا في رأي ولا في توسط. وأصحابنا يلقبونه بقفا، وهو منهمك بين اللذائذ، همه أن يتحسّى دنّ الشراب في نَفَس أو نفسين، ثم يسقط كالجذع اليابس لا لسان ولا إنسان»40.

4-2- الكتابة بالشذرة

«الشذرة، كما نقرأ في لسان العرب لابن منظور، قِطَعٌ من الذهب يلقط من المعدن من غير إذابة الحجارة، ومما يصاغ من الذهب فرائد يفضل بها اللؤلؤ والجواهر وقيل: الشذر هو اللؤلؤ الصغير واحدته شذرة». ولعل في هذه الصور والتشبيهات الحسية ما يعبر مجازًا عن كنه الكتابة الشذرية وطبيعتها. إنها قطع وفرائد تلقط أو تصاغ من معدن كريم وطاقة الإنسان الخلاقة، ألا وهو الفكر. ويضيف القاموس «تشذرت الناقة إذا رأت رعيًا يسرها فحركت برأسها مرحًا وفرحًا»، وكذلك حال الكتابة الشذرية في حقول الفكر اللانسقي، حيث تجد مرتعها الطبيعي وهواءها الضروري. إنها في صراع الأفكار والمذاهب لا تحسن إلا التشذر، أي النشاط والإيجاز من حيث كونها، كأسلوب ومزاج، تعمل بالتحرك السريع الخاطف، وتقوم على ذاكرة وحساسية فريدتين بعُقَدِ الوجود الإنساني وأبعاده، وبمكامن الذات ومضمراتها. لذا نلحظ تلك الكتابة تنفر من فراغ كل حشو وإطناب، لتُحكم التركيز والاقتصاد في ما يتسنى لها وصفه واستثماره على صعيد الكينونة والأغراض41.

إن كل صفات الكتابة الشذرية المذكورة تنطلي بالأساس على كتابة التوحيدي، الذي لم يكتب من مساحة جرحه وبوزن غصصه إلا شذرات أتت غالبًا في شكل مقابسات وأسئلة ورسائل ومناجاة وابتهالات وأدعية، أو في شكل ثمرات حوارية وطرائف حكمية وسرود حكائية، فأثّثت ليالي الإمتاع والمؤانسة الأربعين والبصائر والذخائر، وغيرهما. وفي خضم المسائل الوعرة وقضايا

الوجود الشائكة، كان فكر كاتبنا المبدع مطالبًا بتحمل أعباء المسؤولية الثقافية، التي ألزمته بانخراطات حيوية واجتهادات متواصلة على جبهات عديدة. وبالتالي، لا شيء كان يبرر الكتابة عنده إلا قيامها للتعبير عن عوز وخصاص، أو للميل إلى تعويض الثغرات والثقوب في نفسيته وحياته. وهنا بالذات تيسّر للحديث الشذري أن يكون عنده- ربما أكثر من أيِّ أحد سواه - ذا تأثير بليغ وفعالية ناعمة، من حيث قدرته على إيقاظ الوعي وإذابة صقيع الغفلة والضجر.

على صعيد نظري عام، فرضيتنا أن إيمان التوحيدي بالفرد وبفكرة النجاة هو الذي حدا به، في حقل الكتابة، إلى إدراك إمكانات الشذرة التعبيرية ونجاعتها التبليغية، وذلك ربما لأن الشذرة والفرد كلاهما ذرة أو مقطع. وإن كان أبو حيان قد تألق في تلك الكتابة، فلأنه عرف كيف يدبر انضواءه الإيجابي الخلاق في محرك نمط الإبداع الثقافي العربي، وهو الذي ذكرناه في مفتتح هذا البحث. ونعلم أن صور هذا النمط وتمظهراته قد اعتمدها بعض المستشرقين كأوليري ورينان وماكدونالد وچيب للقول على سبيل التنقيص بذرية الذهنية العربية وفقدانها لمعنى القانون والنسق.
إن هذا الزعم يسحبه بعضهم على اللغات السامية إجمالًا، إذ يطبعونها بصفة الالتصاقية أي اللاتركيبية، وهو على أي حال زعم مردود لأنه من جهة يحشر اللغات في طبائع جوهرية قارة، كما أنه، من جهة أخرى، يتغافل عن وجود الكتابة الشذرية عند فلاسفة اليونان ما قبل سقراط (بارمنيد، هيركليت، طاليس)، وعند الرومان (الامبراطور مارك أوريل) علاوة على الأوروبيين المحدثين، منهم على سبيل الأمثلة: باسكال، فاليري، شوبنهور، نيتشه، شييرون، وغيرهم ممن قامت طلعاتهم الفكرية بعيدًا عن بناة الأنسقة الفلسفية المغلقة، هؤلاء الذين قال عنهم فريدريك نيتشه إنه يسحب منهم ثقته ويجتنب طريقهم، ومن أوغلهم في الشمولية الممنهجة الفيلسوف هيجل الذي كان فكر الدانماركي سورين كيرگچور (مـ 1855) صرخة وجودية ضد نزوعه التجريدي وسُكره النظري المفرطين، وكان تعبيرًا عن رفضٍ دينامي مبدع لأن يكون مجرد لحظة جدلية في نظامه، هي لحظة «الوعي الشقي» أو الفرد المعْبَر والظل الزائل الذي تستخف مثالية هيجل بوجوده الخصوصي المعيش، وتُقدمه قربانًا على مذبح الكلية التي هي وحدها الحقيقة والمطلق، هذا مع أن الواقع ينطق بكون مفهوم الكلب لا ينبح (كما قال سبينورا من قبل)، وأن ادعاء ليون برانشفيك المثالي: إن الموت لا يهمني فهو لا شيء، قد عارضه رد كارل ياسبيرس الوجودي: وماذا تقول في موت أعز مخلوق لديك؟ والتوحيدي الذي خبر الوجود بكل أبعاده الحدية القصوى، كما سبق إظهاره، قد وجد للتعبير عن ذلك ضالته المنشودة المطاوعة في الكتابة الشذرية أو المقطعية اللانسقية، وكانت عنده موهبة ونعمة، إذ يجوز عدّه من أكبر مستثمري طاقاتها التوليدية وإمكاناتها الإيقاظية ومذخراتها الدلالية، إلى جانب أعلام كالبسطامي والحلاج والرومي والنفري والهَرَوي والسكندري وابن عربي في ترجمان الأشواق وفصوص الحكم، وآخرين.

2-5- دلالة الكتابة

إذا كانت الدلالة في تنظير السيميولوجيا هي تمظهر الخطاب طيَّ العلاقة العضوية بين الدال والمدلول، فإن التوحيدي كان شديد الإدراك لها بصفتها مكمنَ التقاءٍ وانصهار بين صنفين من التضمين، بلاغي وفكري، كما يدل عليه أكثر من مقطع، فهو الناصح: «ولا تعشق اللفظ دون

المعنى، ولا تهوَ المعنى دون اللفظ»؛ وهو القائل أيضًا: «وكانت الكلمة الحسناء أشرفَ عنده [الإنسان] من الجارية العذراء، والمعنى المقوّم أحبَّ إليه من المال المكوّم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارين، ويتحلى بزينة المحلين»42.

إن دلالة الكتابة التوحيدية، رغم ما يعتورها أحيانًا من تنوع بالغ وبعض الفوضى في الموضوعات (كما في كتاب البصائر والذخائر على وجه خاص) لتمتاز في الغالب الأعم بحسن الطرح والمعالجة، المرفقين باهتمام موسوعيّ تجميعي - لعله الرد المعرفي على واقع التفكك السياسي القائم - كما بتسييد المتعة (أو ما يسميه رولان بارث «لذة النص») كعلامة حياةٍ وتواصلٍ بين المبدع وثقافته المحصَّلة ونصوصه الموضوعة، وأيضًا بين المبدع ومتلقي نتاج إبداعه. والمتعة عند التوحيدي لا تُخطب ولا تُقتنص لمجرد التلهي وتزجية الوقت، بل لأنها عربون البعد الجمالي كبعد هو الأجدر والأبقى، ولأنها كذلك ترياق لما كان يخيم على القرن الرابع كشبح مخيف، وإنه «الهم [الذي] يهدم البدن، وينغِّص العيش ويقرِّب الأجل»43، أي السأم والملل الماثلان عند كاتبنا، كما عند أستاذه الجاحظ من قبله، في عويص المسائل ومستغلقها، وأيضًا في طريقة العلماء التي كانت مصنفاتهم ثقيلة لفرط «ما فيها من الجد وإظهار العلم»؛ بل إن حرصه المعلن على تجنيب القارئ رتابة الضجر حدا به إلى إسقاط الأسانيد في رواية الأحاديث النبوية، (كما فعل من قبله الجاحظ وابن قتيبة)، فلا حدّثنا (أو حتى ثنا) ولا عنعنة44؛ كما أنه في مجمل تآليفه توخى الطريقة نفسها، متقلِّبًا جائلًا صحبة قارئه بين فن وآخر، وفي كل مادة وخلالها هو في شأن. وعلة ذلك كله نظريًّا أن التوحيدي يربط الحديث والمحادثة والقول والمثاقفة بالحاجة الوجودية إلى الهزل والنشوة وانشراح الصدر. إن في المحادثة، كما يكتب «تلقيحًا للعقول وترويحًا للقلب، وتسريحًا للهَمّ، وتنقيحًا للأدب»45؛ وأمله في هذا أن يُكتب البقاء لتحف «المثاقفة» (والكلمة له) أي المطارحة والمناظرة والمجادلة في العلوم والآداب.

المتعة دليل للكتابة ودلالتها، لا يمكن أثناء حصولها إلا أن تؤزم كل دوغمائية وتعطّل أسباب تشنجاتها؛ ذلك لأن الناس «زمانيون، مكانيون، خياليون، وهميون، ظنيون»، كما تدل على ذلك أحوالهم ومقالاتهم؛ وهم أيضًا «لم يصيبوا الحق في كل وجوهه ولا أخطاءه في كل وجوهه»46.

إن ممارسة الكتابة إذن كانت لها وظائف عدة عند التوحيدي، منها تقوية عوده في الصبر والصمود أمام عصر عصيٍّ عصيب، ومنها مقاومة خصومه الألداء ومساءاتهم ومكائدهم، ومنها طلب الشفاء لنفسه المثقلة بشتى الوساوس والكروب، أي باقتناء الملذات العارضة والمسرات المتاحة. وإنا لنعجب لسعيه إلى مغالبة أكداره وتشاؤمه حتى عندما يكد في تأليف موسوعته الذخائر والبصائر، مستعملًا ما يمكن تسميته المنهج الاستقصائي التجريبي، إذ يقر أن ذلك حصل له «مع الشهوة التامة، والحرص المتضاعف، والدأب الشديد، ولقاء الناس، وفلي البلاد»47؛ وفي مقام آخر، يوصي الكاتب بوجوب التقصي و«فلي» المعنى. وفي المحصلة، يجوز القول إن تشاؤمه لم يكن مركوزًا في طبعه (أو تراثِه الجيني) وإنما تطبّع به عبر التجربة والمعاناة، فلم يبعثه على التخاذل والوهْن بل على النشاط الفكري الدؤوب والفعل والخلق. وبهذا يصح عليه قلبًا وقالبًا تمييز أنطونيو غرامشي بين تشاؤم الذكاء وتفاؤل الإرادة.

كلمة ختامية

لا غاية ولا فائدة لهذه الدراسة إلا في الإشارة إلى جدة التوحيدي وحداثته. فأعمال هذا المفكر – الأديب تعطينا الدليل الملموس على خطأ تصور الحداثة ضمن زمنية «دياكرونية»، أي عمودية خطية تجعل معين الإبداع والجودة حكرًا على اللاحق دون السابق، والخلفِ دون السلف. فكما وقف ماركس بماديته التاريخية معجبًا أمام قدرة فن النحت اليوناني على إدامة الانفعال الجمالي واسترساله في نفوس المشاهدين من كل العصور المتعاقبة، فكذلك شأن وقوفنا على نصوص كثيرة للتوحيدي وغيره من كبار المبدعين العرب الذين ما زالت تربطنا بهم علاقات تواجد وتواصل تخترق الحقب، وتحيا في زمنية «سنكرونية» أي تركيبيةٍ استدماجية. إن الحداثة معهم عنوان تاريخ التجليات والإشراقات الإبداعية العابرة لكل الفضاءات والأزمنة.

توفي أبو حيان التوحيدي حوالي 414هـ،، بعد دخوله في مرحلة صمت واستتار دامت أربعة عشر عامًا، مرحلة تعددت فيها الروايات وتضاربت، وإن كانت رواية ياقوت الحموي لا يلزم بالضرورة إزاحتها أو استهجانها، إذ تخبر أنه صار وقتذاك «عمدة لبني ساسان»، وهم فرقة من المتسكعين المتسولين. وأيًّا كانت نهايته، فإننا اليوم أمام ثمرات عمره ووجوده وقد استحالت إلى نصوص متألقة، تنبض حياةً وحداثة، ما إن نشير إلى مقاطعها الأكثر قوة وجذبًا حتى نأخذ في الإشارة إلى أكثرها. وقد نقول عن صاحبها ما قاله إيمل شييرون عن بوذا وشوبنهاور بأننا لا نقرأهما اليوم من دون أن «نمضغ الوردي»، أي أن ننفعل جماليًّا بأثره ونتفاعل معه وجدانيًّا ووجوديًّا. إن أبا حيان، وقد عاش القرن الرابع كله تقريبًا، بمحنه ومآسيه، وبمفارقاته العجيبة: قرن متصدع سياسيًّا وأخلاقيًّا ومتألق فكريًّا وأدبيًّا[48]، لا نحسبه مات إلا سعيدًا بهجر عالم أرهقه وأشقاه، وبالرحيلِ عنه إلى عفو ربّه قريرَ العين، مخلَّصًا، حتى أنه على فراش احتضاره بات يواجه حزن زائريه على فراقه منبهًا إياهم: «كأني أُقْدِمُ على جندي أو شرطي، إنما أقدم على ربٍّ غفور»[49].

1 ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء، تحقيق د. إحسان عباس، دار الغرب الاسلامي تونس،ج5، ص 1924.

2 المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، القاهرة 1929، ص 130.

3 معجم الأدباء، ج5، ص 1928-1927.

4 رسائل أبي حيان التوحيدي، نشرها إبراهيم الكيلاني، دمشق 1980، ص405.

5 الصداقة والصديق، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دار الفكر المعاصر، بيروت/ دار الفكر، دمشق، 1964، ص 36.

6 المرجع نفسه، ص 34.

7 انظر مثلًا إحسان عباس، أبو حيان التوحيدي، دار بيروت، 1956، الفصل 5 «نحو الحقيقة الفلسفية» وأحكامها جائرة من هذا النوع: «الجاحظ ساخر والتوحيدي حاقد» [!] (ص 139).

8 رسائل، ص 412.

9 الإشارات الإلهية، تحقيق د. وداد القاضي، بيروت 1973، ص 83-82.

10 رسائل، ص 411.

11 رسائل، ص 407.

12 رسائل، ص 407.

13 «فأدى ذلك على مر السنين إلى الإخلال بالديلم فيما يستحقون من أموالهم، وداخلتهم المنافسة للأتراك من أجل أحوالهم. وقادت الضرورة إلى ارتباط الأتراك وزيادة تقريبهم والاستظهار بهم على الديلم وبحسب انصراف العناية على هؤلاء ووقوع التقصير في أمور أولئك، ففسدت النيات، وفسد الفريقان. أما الأتراك فالبطبع والضراوة، وأما الديلم فالبصبر والمسكنة، فاشرأبوا إلى الفتن»، مسكويه، تجارب الأمم، نشر هـ. ف. آمدروز، القاهرة 1915، ج6، ص99-97.

14 رسائل الجاحظ، تحقيق ع. هارون، القاهرة 1964، «رسالة في مناقب الترك»، ج1.

15 الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت (د.ت)، ج 3، ص 207-205.

16 الثعالبي، يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر، دمشق 1303هـ. ج2، ص 309.

17 الإمتاع 1، ص 53-52.

18 الإمتاع 3، ص 212.

19 يوليوس فلهوزن، الدولة العربية وسقوطها، نقله عن الألمانية عبد الهادي أبو ريده وحسين مؤنس، القاهرة 1958، ص 529.

20 ابن خلكان، وفيات الأعيان، القاهرة 1299، ج2.

21 أخلاق الوزيرين، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت 1991، ص 141.

22 نفس المرجع، ص 87-86.

23 ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة 1922، ج11، ص 315.

24 انظر رواية السبكي ودفاعه عن التوحيدي في طبقات الشافعية، وذلك خلافًا لما أورده من كلام أبي فارس مثلًا مؤلف الفريدة والخريدة، منه: «كان أبو حيان كذّابا قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان. تعرض لأمور جسام من القدح في الشريعة والقول بالتعطيل. ولقد وقف سيدنا الصاحب (ابن عباد) كافي الكفاة على بعض ما كان يداخله ويخفيه من سوء الاعتقاد، فطلبه ليقتله، فهرب والتجأ إلى أعدائه»، إلخ (انظر ط. مصر 1324، ج4، ص 3-2). ونفجع لمثل هذه الأحكام العنيفة الجائرة في حق أبي حيان الذي سطر في الإمتاع والمؤانسة، حتى قبل الإشارات الإلهية: «أنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقق التوحيد، ولا تدلّ على الواحد، ولا تدعو إلى عبادته» (3، ص 135).

25 المقابسات: 03، 73، 24، 55، 38.

26 التوحيدي/مسكويه، الهوامل والشوامل، نشرة أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة 1951، المسائل: 65، 75، 77، 371، 88-89.

27 الإمتاع 1، ص 136.

28 الإشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط. جامعة فؤاد، القاهرة، جـ1، ص 124 و262.

29 الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي، المرجع المذكور، ص 154.

30 الإمتاع 1، ص 13.

31 الإمتاع 2، ص 6-5.

32 انظر مأثورته الشهيرة: "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي= = والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء... (كتاب الحيوان، ج 3، ص 132-131). أما إعجاب التوحيدي بالجاحظ فنلحظه مثلًا في هده الجملة الشيقة: «وكتبه هي الدر النثير، والنور المطير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال». قد خصص له مؤلفًا في تقريظه، لكنه ضاع. وبقيت منه نقول في معجم الأدباء، المرجع المذكور.

33 رسائل، ص 335-336.

34 رسائل، ص 340.

35 رسائل، ص 340.

36 رسائل، ص 132-133.

37 أخلاق الوزيرين، ص 141.

38 معجم الأدباء، ط. القاهرة، 6391، 6/312-412.

39 الإمتاع 1، ص 45-44.

40 الإمتاع 1/ ص 59.

41 انظر مؤلَّفينا كتاب الجرح والحكمة، دار الطليعة، بيروت 1988، والتشكلات الإيديولوجية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، 1990. انظر أيضًا، على سبيل الاطلاع، المطلق الأدبي L'absolu littéraire (جمع وتقديم ف. لاكو-لابرث وج. ل. نانسي، ط. لوساي، باريس 1978، ص 178-57).

42 الإمتاع 1، ص 10.

43 الإمتاع 2، ص 152.

44 البصائر والذخائر، ج4، ص 17. تحقيق د. وداد القاضي، دار صادر، بيروت، د. ت، جـ4 ، ص 17.

45 الإمتاع 1، ص 26.

46 الرسائل، ص 291 والمقابسات، ص 260-259.

47 البصائر والذخائر 1، ص 3.

48 انظر آدم ميتز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة أبو ريده. ذكر التوحيدي ست مرات فقط في الجزئين.

49 ابن حجرالعسقلاني، لسان الميزان، حيدرآباد، 1331 هـ، 373/ 6.

الفصل الثالث

ابن رشد وشوق المعرفة

أن نحكم ليس معناه أن نخلق المقولة بل أن نفرضها. يلزم أن يصحب الأنا المفكر تصوراتي.

إمانوئيل كانط، نقد العقل الخالص

أما نحن فنقول إنه ليس كل شيء يعلم بالبرهان، بل ها هنا أشياء تعلم بغير وسط ولا برهان، ووجود ذلك بيّن بنفسه.

ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان

عن سيرة فلاسفة عرب وروائيتها

- ابن رشد أنموذجًا -

تقديم

إن حقل الرواية ومكامن الروائية فيه هو التاريخ ماضيًا كان أم حاضرًا، وذلك بما يعج به من أهواء مصطدمة واستيهامات ورغبات ومن أفعال وحالات متضادة أومنتكسة. وما يحقق شرط إمكان الرواية كجنس كلي وسرودها هو اتصاف التاريخ انبنائيًّا بالدراما كعقدة شائكةٍ متحركةٍ متناسلة وكبعدٍ رئيس ملازم للوضع الانساني. وعلى هذه المكونات وغيرها تتشكل الروائية وتنمو لتكون صنو ثقافة المعرفة الجامعة المدركة والتخييل المبتكرِ المبدع. وعيًا منها بجودة تلك المكونات وجدواها، أكدت فيرجينا وولف في إحدى محاضراتها قائلة: «يلزم أن تلعب الثقافة دورًا بالغ الأهمية في أعمال الكاتب».

انطلاقًا من مفهوم الروائية، كما أشرنا إليه، يمكن ولوج عالم عينة منتقاة من الفلاسفة العرب المسلمين من حيث سيرُهم الذاتية وكذلك الفكرية، متسائلين عن تبدي لحظات وعناصر منها في مرآة روائيةٍ قيّمة ممتعة، وعن جواز ارتقاء هذا الفيلسوف أو ذاك إلى مصفتِ الشخصية الروائية الدرامية الثرية. فهذا الكندي وتيمة البخل التي التقطتها عنده عين الجاحظ الثاقبة الساخرة، وبوأته في سجل أولمبياد «البخلاء» العرب، الذين كانت لطبيعة البخل عندهم امتدادات وآثار في حياتهم العاطفية والذهنية... وهذا الفارابي الذي يمكن اعتباره منشئًا وممارسًا لمقولة ثقافة العزلة الخلاقة... وهذا ابن سينا وعلاقته بالخمر الميسّر للفهم، الذي يستحق بامتياز أن نسجل ملاحظات قصار عن سمات من شخصيته الروائية الشيقة المثيرة[1]:

في باب الاعترافات الدالة الحميمية يكتب الشيخ الرئيس واصفًا علاقته بالفلسفة الأرسطية وعالمها ومجاهدته في تحصيلها: «وكلما كنت أتحير في مسألة، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت إلى الجامع وصليت، وابتهلت إلى مبدع الكل حتى فُتح لي المنغلق، وتيسر المتعسر. وكنت أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يديّ، وأشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم، أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة»2. كما أن فيلسوفنا يذكر لنا أنه قرأ ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة ولم يفهم شيئا، إلى أن اشترى بالمصادفة من دلال شرح الفارابي ففتح الله عليه، القصة3.

يرى الغزالي أن ذلك الشراب ليس شيئًا آخر غير الخمر، محتجًا بجواب ابن سينا على من اعترض عليه بتحريمها: «إنما نهي عن الخمر لأنها تورث العداوة والبغضاء. وأنا بحكمتي محترز عن ذلك، وإني أقصد به تشحيذ خاطري». وهناك ما يدعم هذا الرأي، ليس فقط لكون المعني به أصيب بمرض في القولنج لإفراطه في الشراب والجماع، وإنما أيضًا لما ورد حرفيًّا في شهادة يحيى أحمد الكاشي عن حلقات الرئيس التدريسية وطقوسها: «فكان، كما يسجل، يجتمع كل ليلة في دار الأمير طلبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء نوبة، وكان يقرأ غيري من القانون نوبة، فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهُيىء مجلس الشراب بآلاته، وكنا نشتغل به. وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار، خدمة للأمير. فقضينا على ذلك زمنا»4.

والمهم عندنا نحن هو أن نسجل، متغاضين عن كل تأثيم ديني، دور الشراب المسكر وإيجابيته الدفعية التشحيذية في ولوج مجال ذهني مغاير وفتح منغلقه وتيسير متعسره؛ ولم يكن هذا خيار ابن رشد ولا مسلكه، سيما وأن قرحته المعدية التي عانى منها طوال حياته كانت تمنع عنه ذلك، علاوة على التحريم الديني وإيمانه به، هذا مع أنه يجيزه للمريض المحتاج علاجه للتخدير، عملًا بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: 119)5.

* * *

عن سيرة ابن رشد

خلافًا لابن سينا والغزالي وابن حزم وابن منقذ وابن خلدون وغيرهم، لم يخلف أبو الوليد ابن رشد سيرة ذاتية أو فكرية من شأنها أن تمدنا بمفتاح آخر لتعميق فهمنا لفيلسوف قرطبة ومراكش. وبالرغم من وجود نتف عن سيرته في مصادر معروفة لمؤرخين وتراجمة6، إلا أنها إجمالًا لا تسعفنا حقًّا في نيل ذلك المفتاح واستعماله. ولعل أهم العوائق والثغرات تثوي في بعض مواقف ابن رشد ووجوه سيرته، وكلها تسهم بنحو أو آخر في الحؤول دون استثمار حياته روائيًّا على شكل دينامي ثري؛ ومن تلك الوجوه والمواقف:

- اتصاف أبي الوليد بقلة الحركة، إذ أنه لم يتعد مثلثه المتقارب الأضلاع: قرطبة – إشبيلية – مراكش؛ فلا حج قضاه ولا سياحة ولا سفارة ولا حضور في معارك حربية، أقربها إليه معركة سنتريم مع جيش ألفونسو الثامن، التي قُتل فيها الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف سنة 580هـ /1183م، وأيضًا معركة الأرك التي انتصر فيها ابنه أبو يوسف يعقوب (المنصور) على القشتاليين في 591/ 1195...

- حسب علمنا، كان ابن رشد متزوجًا بامرأة واحدة وربما أكثر، وله ابنان، أبو القاسم وأبو محمد (أو عبد الله)، كانا يشتغلان بالطب والعلوم الحكمية؛ لكننا بالكاد لا نعرف شيئًا عن حياته العاطفية في عِشرة الأهل والنساء، ولو أننا في المقابل نعلم موقفه الإيجابي - المتقدم على عصره - من النساء وما جبلت عليه بعضهن «من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة»؛ أما بقاؤهن دون مواهبهن وقدراتهن في الأندلس - وباقي البلاد الاسلامية - فلأنهن «أُتُّخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلًا لأفعالهن [الأخرى]» 7.

- نفور أبي الوليد من بعض الآلات الموسيقية، تتقدمها آلة الدف، وكذلك من الغلو التخييلي المعتمل في الأسطورة تخصيصًا، كما يمثل عليها في مؤلفه تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون بأنموذج إير Er حول المعاد ومصير النفوس في العالم الآخر، والواردة في الفصل العاشر، الذي أسقطه الملخص من عمله، علاوة على فصول أخرى بدعوى ما يسميه تجريد الأقاويل العلمية الضرورية. لكنه في المقابل لم يتغاضَ أو يتورع عن إيراد نص في المضاجعة الجماعية (أورغيا) التي يبيحها أفلاطون في تصوره للمدينة الفاضلة، إذ يلخص أبو الوليد كلام الفيلسوف الاغريقي مسجلًا (حسب الترجمة المشار إليها لاحقا): «وإنما يجامع الرجل نسوة في هذه الاحتفالات في مقدار من الزمان، يعرف أن تلك المرأة [قد] تحبل فيه على الأغلب من ذلك الرجل. هذا ما ارتآه أفلاطون في شيوع الولدان».

- نزوع صاحبنا إلى التحفظ من أغراض في الشعر العربي، إذ غالبًا ما يصدر فيه أحكامًا قيمية أخلاقية ويؤيد ما ذهب إليه الفارابي: «وأكثر أشعار العرب إنما هي، كما يقول أبو نصر في النهم والكريه»، كما سنفصل القول فيه أسفله.

- وقوف ابن رشد ضد التصوف، من دون تمييز، بسبب دعوى المتصوفة الاقتدار على تحقيق الاتصال بالعقل الفعال بلا حاجة إلى درس وعلم، وهذا عنده خرافة ووهم...

لكن، بالرغم من تلك العوائق والثغرات، هناك لحظات ومحطات في منحنى حياة أبي الوليد قد تعوض عنها أو تهونها، بشرط إعمال منتج ذكي للافتراض التخييلي كلما دعت إليه الضرورة والحاجة. ولعل مشروعية هذا الإعمال تقوم في ظاهرة ضياع كثير من كتابات ابن رشد، بعضها وهو قليل استرجعناه في غير لغته الاصلية، أي بواسطة ترجمات عبرية أو لاتينية، وبعضها ما زال في حكم الفقدان، ولا سبيل إلى تلمسه وتمثله إلا بالتكهن والافتراض والتخييل...

زمنية مفكرنا قروسطية بامتياز، دينية وذهنيةً وحساسية، يراودها النزوع العقلي وتخالطها مناهج الحكمة، كما يتبدى ذلك من مسائل كتابه تهافت التهافت، ردًّا على تهافت الفلاسفة للغزالي، أو بصفة أجلى من انضواء الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف في تبيئة الفلسفة وتشجيعه على الخوض في شؤونها وطرائقها.

المكان، كما ألمحنا، يتراوح بين قرطبة ومراكش وإشبيلية (وليسيانة)؛ أما الشخصيات الحية المتحركة، فمن أبرزها: الصديقان ابن طفيل وأبو مروان بن زهر وابن إبراهيم الأصولي، والزميل أبو بكر بن زهر (الأب) والتلميذ أبو بكر بُندور، وإلى حد ما ابن عربي (في لقائه الخاطف العجيب مع فيلسوفنا)، وغيرهم؛ وأيضًا على واجهة أخرى: عبد المؤمن الموحدي وبالأخص ابنه أبو يعقوب يوسف الذي حرّك أبا الوليد إلى تفسير أرسطو في اجتماعه الشهير معه8، وكذلك ابن هذا الأخير، أبو يوسف يعقوب؛ هذا علاوة إلى أموات أفذاذ حاضرين بأعمالهم العابرة للأحقاب والثقافات: أرسطو والفارابي وابن سينا والغزالي... وأما النساء فلا نساء إلا ما قاله ابن رشد، كما أسلفنا، في حقهن اعترافًا وتكريمًا (انظر الملحق رقم1). ويحسن العمل على تعويض هذه الندرة روائيًّا بما يجب من ذوق وترجيح سليمين.

بالطبع، لا مناص من أن تكون الرواية عن ابن رشد فلسفية، كما يقتضي المقام، ولكن بما ينسجم مع خصوصيات البناء السردي وتقنياته، منها مثلًا:

- تحويل بعض المسائل والعقد الفلسفية، وحتى العويصة المتصعبة منها، إلى كيانات أو كائنات حية متحركة متسلسلة (كقِدم أو حدوث العالم ونظرية العقول وفكرة وحدة العقل، إلخ). ومثيل هذا فعله مبدع الواقعية السحرية لويس خورخي بورخيس في قصته القصيرة «مبحث ابن رشد» (La busca de Averroës) في مجموعته ألف، حيث يركز على إرجاع مفسرنا الكبير مفهومي تراجيديا وكوميديا عند أرسطو في فن الشعر إلى مفهومي المديح والهجاء عند العرب9، كما يأتي ذكره، ويساير القصاص الكبير هذه الأقلمة الرشدية بالمثل الملموس وإرادة التقريب في وسط لم يعرف فن المسرح والتمثيل، كما عرفه الإغريق.

- الوقوف على شهية ابن رشد المعرفية (أو orexi tis epistémè بالتعبير اليوناني)، وبالتخصيص محبته للفلسفة مشخصة في معاشرته المديدة الوفية حتى آخر العمر للذي «كَمُل عنده الحق»، وتصدق عليه الآية 54 من سورة المائدة ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾، حسب أبي الوليد، وهو «واسع الجبهة، أحلج الرأس»، أرسطو الذي يُروى أن الخليفة المأمون رآه وحاوره في المنام (كما في أخبار الحكماء للقفطي والفهرست لابن النديم). إن هذا الفيلسوف اليوناني الفذ، الذي ظل تلميذ أفلاطون في الأكاديمية مدة عقدين من الزمان، ثم استقل عنه بفتح مدرسته (ليكيون = ليسي) لهو الأجدر والأولى بأن يشخصه تمثال المفكر الناحت الفرنسي أوغست رودان، فيما ابن رشد يظهر تمثاله بقرطبة ورسومه اللاتينية كرجل قراءة بامتياز؛ ولا بد للروائي أن يبرز عند أبي الوليد محبة العمل التحصيلي والبحثي وأخذه كتاب العالم عبر النص الأرسطي بقوة الشوق والعزم والتفاني، إذ لم يشغله عن هذا الكتاب إلا يوم زواجه ويوم وفاة أبيه، كما يروي ابن الأبار في التكملة... ولم تكن معرفة أبي الوليد بلغة واحدة، لغته العربية، لتثنيه عن الخوض فيما لم يصله إلا عبر الترجمة، فرأيناه في تلخيصاته وتفاسيره يستقبل مفاهيم أرسطية بعباراتها اليونانية، ومنها: الهيولي (المادة القابلة لحمل الصور)/ الاسطقسات (العناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار)/ كاطيغوريا (المقولة)/ ريطوريكا (الخطابة، البلاغة)/ فيلوصوفيا (فلسفة)/ موسيقوس (موسيقى)/ أوقيانوس (بحر المحيط)/ نوموس (ناموس، قانون)/ سوفسطيكي (سفسطائي)/ سلجسموس (قياس منطقي)/ أطرون (الشهواني، النزق)، ألفبطوس (أبجدية)/ أكاديميا، إلخ. ولا ريب أنه في تلخيص كتاب السياسة الضائع أصله، قد استعار من اليونانية إلى العربية مفاهيم مثل: ديمقراتيبا (حكم الشعب)/ مونارخيية (حكم ملكي)/ إيبروقراطيبا (حكم المسنين) بلوتوقراتيبا (حكم الأغنياء)/ أوتوقراتيبا (حكم الاستبداد أو «وحدانية التسلط»)، بوليس (المدينة)... إلخ.

روائيًّا، لعل من أبرز الصور الرائعة المؤثرة عند صاحبنا هي تلك الواردة في تلخيص المجسطي الضائع أصله العربي (المنقول إلى العبرية) ويرجع إذن إلى مرحلة الجوامع الأولى (épitomé) وربما مرحلة التلخيصات، ومفاد الصورة في افتراض أبي الوليد أن حريقًا شبَّ في بيته، فحدا به إلى الكد في إنقاذ الضروري والنافع، أي بالجمع المستطاع والتلخيص المخلِّص10، حتى إن البرهانية باتت عنده كغربال للتصفية والانتقاء. ولا ريب أن في تلك الصورة ما يوحي بأن ابن رشد كان يحس أنه يعاني ويعيش اضطراب الوقت واهتزازه ونهاية مرحلة وعهد.

خصيصة أخرى في سيرة ابن رشد العلمية، وهي روائيًّا مادة خام قابلة للتفعيل: إنها حسه السجالي بل الصدامي (البوليميكي) الفائق، الذي جعله في معارضة حادة لأغلب الفرق والأسر المذهبية، أهمها الفقهاء، «ومعظمهم، حسب حكمه، هكذا نجدهم، أي أهل رياء»، لا يقدرون إلا على المكوث بين الفروع دون الأصول وإعمال «القياس الظني وحده»11؛ ثم المتكلمون الذين - حسب تعبيره - «في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض»12، ويعارضهم بمنطق «البرهانية» الأرسطية (أي يسفسطهم به)، وقد يبدو أحيانًا مستثنيًا المعتزلة، الذين يعترف في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة أن مصنفاتهم لم تصل إليه، ونظريتهم في المبدأ الأول قريبة من نظرية الفلاسفة؛ أما جام

غضبه فيصبه على الأشاعرة، أصحاب المذهب الذري والقول بنفي السببية، وهم الذين يمثلهم الغزالي وأصدر ضدهم ابن رشد الجدّ فتوى، فحواها ذمّ وتعريض... وحتى الفلاسفة كالفارابي وابن سينا فإن أبا الوليد عمومًا يتهمهم بالتخرص وتحريف كلام المعلم الأول... إلخ؛ بل وحتى الأطباء («أطباء وقتنا»، كما يقول) فإنه يذهب من باب الرصد إلى انتقاد اكتفائهم بالطريقة «الكناشية» التفصيلية الاجتزائية دون النظرية والكليات13...

في مجمل تلك الميادين، لعل العينة التالية تعطينا فكرة عن ترسانة الكلمات السجالية الحادة في القاموس الرشدي: كتاب التهافت (للغزالي) أو كتاب التفاهة/ التغليط/ المعاندة/ التخليط/ التلبيس/ الشناعات/ العجز/ الإلغاز عن الحق/ سفسطائية/ التخرص/ التخريف/ القصور عن مرتبة البرهان/ هذيانات/ سخافات/ ضلال/ تضليل... إلخ.

أخيرًا، تجدر الإشارة إلى ما اصطلُح على تسميته «نكبة ابن رشد»: هذه النكبة، ولو أنها أقل درامية مما قيل، نظرًا لظرفيتها وقصر مدتها، نُفي «المنكوب» جرّاءها إلى قرية أليسانة اليهودية ببادية جنوب-غرب قرطبة، فلا بد أن تهم الروائي لحاجة في نفسه يريد قضاءها، لكن ليس على طريقة يوسف شاهين في فيلمه «المصير»، حيث تكثر الأخطاء والمغالطات التاريخية البليغة وتتناسل، كما يأتي أسفله.

أعلّل النكبة بأسباب وتعلات رواها تراجمة ومؤرخون، بعضها يبلغ من الاحتمال والرجحان درجة مقبولة أو مستساغة:

- في تلخيص كتاب أرسطو الحيوان، ذكر ابن رشد الزرافة ومشاهدته لها «عند ملك البربر»، فاغتاظ أبو يوسف يعقوب (المنصور) لذلك واستوحش، ونقم على صاحب القول الذي اضطر للاعتذار له بكونه إنما قصد «ملك البرين»، لا غير...

- اتهام فيلسوف قرطبة بالشرك من طرف فقهاء ووشاة جهلة، متحججين بنص من شروحه، يقول إن فيه من باب الرواية لا غير (وراوي الكفر ليس بكافر) كوكب «الزهرة أحد الآلهة»، فنقلوا العبارة إلى الخليفة المنصور خارج مناطها وسياقها بقصد النيل من عقيدته الدينية والتشنيع عليه؛ والغريب أنه لما أُحضر أمام الخليفة بادر (ربما من فرط الانفعال والارتباك) إلى إنكار خطه في كتابتها، «فلُعن وأُخرج على أسوأ حال»، والراجح في تقديرنا أنه إذ أُخذ على حين غرة، اعترته تلك الحالة، كما حصل له مرارًا من قبل بمحضر الساسة وأولي الأمر.

- رواية نكرانه (والغالب على الظن أنها ملفقة) لوجود قوم عاد وإهلاكهم بريح عاتية خلافًا لما تذكره الآية 5 من سورة الحاقة؛ إضافة إلى ما حكي عن طرده وابنه عبد الله من مسجد قرطبة على أيدي «سفلة من العامة»... إلخ.

- أما رواية تآمر ابن رشد مع أبي يحيى ضد أخيه المنصور أيام مرض هذا الأخير، فمردودة ولا تستحق الوقوف عندها، نظرًا لانصراف الفيلسوف عن سياسة الدسائس والانقلابات إلى ما هو أهم

وأبقى: البحث الفلسفي والتأمل الفكري؛ وبالتالي فإنها من اختلاق خصومه والمتربصين به الدوائر؛ هذا بالرغم من أن ابن رشد لخص كتاب السياسة المذكور أعلاه بطلب من الأمير أبي يحيى، وأن الرجلين ربطتهما علاقات ود وصداقة.

يشكك الراحل عابد الجابري في تلك الروايات جميعها بدعوى أنه «ليس في هذا ولا في ذاك ما يبرر محاكمة شخصية في وزن ابن رشد. إن ذلك ليس من «طبائع العمران» في شيء، حسب عبارة ابن خلدون» [كذا!]. ويرى السبب لذلك في تأليفه كتاب السياسة، هذا مع انتفاء الدليل المحسوس على أن هذا الملخص وصل فعلًا إلى أيدي خصوم المؤلف وأنهم تداولوه14.

اختصارًا، إن نكبة ابن رشد أو محنته (وقد عرف مثلها الفقيهان أبو جعفر الذهبي وأبو عبد الله محمد بن إبراهيم) مهما يكن كلامنا فيها وتأويلنا لها، فلا مناص من استحضار الظروف والملابسات المحيطة بها، ومنها تخصيصًا: حرب الأندلس الدائرة رحاها بين جيش الحلف المسيحي والجيش الموحدي المغربي؛ الحروب الصليبية في المشرق التي عاصر ابن رشد حلقتين رئيسيتين منها (ولم يذكر عنهما شيئا!)، وهما من جهة انتصار صلاح الدين الأيوبي (المتوفى سنة 589هـ/1193م) في معركة حطين (583هـ/1187م)، ومن جهة أخرى الحملة الصليبية الثالثة واحتلال باربروس لكونيا باسيا الصغرى. وغاية أي تمثل للشرط التاريخي السياسي في هذا المقام إنما هي محاولة فهم - ولا نقول بالضرورة تبرير- موقف جمهرة الفقهاء، ومعهم بعض أولي الأمر وشرائح العامة، من ابن رشد وانشغالاته الفلسفية التي بدت لهؤلاء وأولئك خارجة عن دوائر التحصين المذهبي وتقوية النوابض الذاتية المقاومة والممانعة.

ختامًا، أخال أن فيلسوف قرطبة ومراكش مات وفي صدره غصة، لكون الوقت لم يمهله حتى يضع كتابًا كان يحلم به ويحمله بالقوة، فلم يخرجه إلى الفعل، وذلك لشدة انقطاعه إلى تراث الإغريق (والأرسطية أساسًا) وتفانيه في تلخيص نصوصه وتفسيرها؛ وأيضًا بسبب «الكُرب» و«اضطراب الوقت»، حسب تعبيره، وهو القائل بصريح اللفظ في مختصر علم النفس: «وإن فسح الله في العمر وأفرغ عن ضيق الوقت فسنكتب بقول أشد استقصاء». هذا الكتاب الاستقصائي الإبداعي هو الذي مهدت له كتابات ابن رشد التحصيلية والاستكشافية السالفة، ولكن لم «تمتخض زبدته» و «تسل شآبيبه على الفكر»، كما حصل لابن خلدون بعد ابن رشد في قلعة ابن سلامة مع المقدمة والعبر؛ هذا الكتاب هو الذي على الروائي المفكر اليوم أن يتصوره ويتخيله حتى يكتب عنه أو شيئًا منه، آيتُه في ذلك الإسهام في إنجاز ما تمناه ضمنيًّا الشيخ الرئيس ابن سينا في إقراره بكون المشائي المسلم «مشغولًا عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله»، كما فاتت الإشارة ويأتي تحليله.

هامش على فيلم «المصير»

عن فيلم «المصير» للراحل يوسف شاهين لدينا تحفظات ومؤاخذات كثيرة على مواضيع اللقطات والمشاهد والموسيقى، كما على السيناريو ولغته المكتوبة باللهجة المصرية، بينما كان من الأفضل

والأنسب أن يتبنى صاحبه (وهو شاهين نفسه) لغة عربية وسطى يمكن فهمها من المحيط إلى الخليج، على غرار ما فعل صلاح أبو سيف في أفلامه التاريخية، أو حسبما جرت عليه أفلام مكسيكية مدبلجة. والأدهى من ذلك أن يتم تجريد شخصية ابن رشد عن مُثلث انتماءاته التاريخي والمكاني والمعرفي، إذ يفعل المخرج بالفيلسوف ما يحلو له ويشاء من دون مراعاة كون «البطل» كان طرفًا منخرطًا في زمنيته الأندلسية المغربية، كما في الجو الفكري السائد. وهذا التجريد المبالغ فيه يفتح الأبواب مشرعة لكل صنوف التعسفات الإخراجية والتصادمات الزمانية anachronismes كتحويل الممثلة ليلى علوي إلى غجرية ترقص على إيقاعات الفلامنكو الذي لم يكن له أي وجود في زمن ابن رشد، إذ يُجمع العارفون على أن هذه الموسيقى الغنائية الغجرية في جنوب الأندلس تعود إلى أواخر القرن 18 وبداية الذي تلاه؛ هذا فضلًا عن الإسقاطات الذهنية والإيديولوجية المتينة الصلة بزماننا هذا.

حقًّا، إن تراجم سيرة ابن رشد قليلة، وهي إجمالًا لا تشفي غليلنا، منها إضافة إلى ما ذكرناه في البحث: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة والتكملة لابن الأبار والديباج المذهب لابن فرحون... إلخ.

غير أن يوسف شاهين لم يضطلع بواجب النظر في تلك التراجم رغم ندرتها، ناهيك عن أعمال المحدثين في الرشديات من المغاربة والمشارقة.

أما بخصوص محنة ابن رشد، فمن الواضح أن مخرجنا قد تعمد النفخ فيها وتضخيمها، مع أن أسبابها كمنت تاريخيًّا في ترضية بعض الأوساط المحافظة (ومنهم فقهاء المالكية المتشددون على وجه الخصوص)، وأن ذلك الزمان كان موسومًا بالتصادم ما بين الإسلام والمسيحية في حرب ضروس، ساحتها الأندلس، علاوة على أن مدة هذه النكبة كانت قصيرة الأمد، خفيفة الوطأة. أما بخصوص إحراق كتب ابن رشد الذي صوره الفيلم بتركيز مبالغ فيه، فلنذكر أن الإمام الحجة أبا حامد الغزالي نفسه قد أُحرق كتابه إحياء علوم الدين أيام المرابطين، وسجل صاعد الأندلسي في طبقات الأمم حالات مماثلة، منها تلك التي حدثت أيام الخليفة المراهق هشام المؤيد بالله بإيعاز من حاجبه المستبد أبي عامر محمد (انظر نشرة الأب لويس شيخو، ص 66...).

لحظات مميزة كثيرة وأخرى قوية دالة غابت في المقابل عن التصوير الفيلمي، منها على سبيل المثال فقط دعوة الموحدي أبي يعقوب يوسف لابن رشد للحضور بين يديه، وصداقة هذا الأخير مع ابن طفيل الذي قدم للخليفة قضايا فلسفية، وكان يستصعب فهم قضايا أرسطية تحديدًا فكان هذا اللقاء العجيب مدخلًا لإقدام فيلسوف قرطبة ومراكش على تحرير تفاسيره لأرسطو، ملبيًا أمر الخليفة بذلك، كما سبق عرضه.

هناك أيضًا في حياة ابن رشد معطيات بالغة الأهمية لا أثر لها في الشريط، منها مثلًا ولايته خطة القضاء في إشبيلية وقرطبة ثم عمله كطبيب خاص في مراكش للخليفة أبي يوسف يعقوب؛ كما أن ابن رشد الفقيه والقاضي لم يخرج أبدًا عن مثلث المدن المذكورة، فكان على المخرج أن يلتفت إلى

تلك المعطيات وغيرها كثير، وألا يكتفي بإشارات عجلى إلى دولة الموحدين والخليفة المنصور وحده، دون سلفه العظيم أبي يوسف يعقوب الذي عاش ابن رشد في كنفه معززًا مكرمًا وكان بينهما أمر جسيم ذكرناه.

إني كمتلقٍ ومشاهدٍ مغربي أعتبر فيلم شاهين إجحافًا في حق مغربية ابن رشد. وحتى ضمن اختزالية المخرج المفرطة، لا نجد شيئًا عن مقابلة حصلت فعليًّا بين الفيلسوف وابن عربي الشاب، كما جاء في الفتوحات المكية لهذا الأخير؛ أضف إلى ذلك مشهد نقل رفاة الفيلسوف المؤثر من مراكش إلى قرطبة، إذ تم ذلك على بغلة ذات حملين: تابوت المتوفى وتابوت كتبه، القصة.

خلاصة القول إن شاهين لم يضع في حسبانه، أثناء إنجاز فيلم «المصير»، هذا الواجب المعرفي والاستخباري، الذي لو أنه أولاه أهميته المستحقة لكان أضاف إلى تقنياته المعتبرة بعدًا مضمونيًّا معززًا ومقويًا، وهو البعد الذي وفّر للأفلام التاريخية العالمية الشهيرة شرط مصداقيتها وشيوعها.

عن كتابات ابن رشد في ضوء المقاربة النقدية

1- في التمهيد لابن رشد

1-1- خليفة يحلم بأرسطو ويأمر بالترجمة

منذ تأسيس «بيت الحكمة» في بغداد على يد الخليفة العباسي المأمون في 217هـ/832م ازدهرت، كما نعلم، ترجمات الفكر اليوناني إلى العربية، إما مباشرة أو عبر السريانية، وذلك في الأغلب بأقلام مسيحيين حرانيين (أشهرهم حنين بن إسحق وابنه إسحق بن حنين وابن أخته حبش بن الحسن ويحيى بن عدي وإسحق بن زرعة، وغيرهم). وقد أوصلت تلك الترجمات إلى المعرفة الإسلامية مقومات مهمة من الهيلينية، وعلى رأسها الأرسطية التي أسهم بعض نتاجها - يتصدره الأرغانون[15] - في ظهور مفكرين تميزوا في فروع معرفية باستعمال منهج عقلاني نقدي. وهذه الحركة التعريبية الواسعة لم تتح فقط احتكاك المسلمين بكتابات ممثلي العبقرية اليونانية (سقراط، أفلاطون، أرسطو، جالينوس، بطليموس)، وإنما أيضًا الاحتفاظ في اللغة العربية بنصوص يونانية ضائعة، كنصوص الأرسطوطاليسي الإسكندر الأفروديسي (من القرن الثاني الميلادي)، المسمى فيما بعد أرسطو الثاني، وكذلك بروكلوس (المتوفى في 485م) الذي ضاع مصنفه الحجج في خلود العالم، وعُرف من خلال يوحنا فيليبون (من القرن السادس الميلادي) في ردّه عليه، لكنه وُجد بأتمه في خزانة الظاهرية بدمشق مترجمًا أحسن ترجمة على يد إسحق بن حنين. وبقاء هذا المصنف المعادي للتوحيد محفوظًا في خزانة إسلامية لعله يدل - حسبما يبدو - على درجة التسامح وإرادة المعرفة عند بعض النخب الإسلامية في الصدر العباسي الأول[16].

ليس مرادنا هنا أن نؤرخ لما بات معروفًا من أمر قصة حركة الترجمة تلك، المنطلقة أصلًا منذ عهد الخليفة جعفر المنصور والبرامكة أيام الرشيد، بل كل ما نرومه إنما هو التذكير بأن تلك الحركة كان لها الفضل الكبير في إعداد المواد الأولى لتلخيصات وبالأخص لتفسيرات المنظومة

الأرسطية، قام بها أبو الوليد ابن رشد القرطبي خلال النصف الثاني للقرن السادس الهجري، ونال عليها ألقاب الاعتراف والتقدير في أوروبا العهد الوسيط المسيحي، حتى إن دانتي نفسه في الكوميديا الإلهية لم يضعه إلا في دائرة جهنم الأولى (اللمبوس) مع حكماء وأبطال العهد القديم، وسماه: «Averroès che’l gran comento feo»[17]. لكن فضل تلك الترجمات على مفسرنا الكبير لا يصح ذكره إلَّا مقرونًا بفضل أمر المأمون بها ورعايته لها؛ وأكثر من ذلك، فإن هذا الخليفة قد كان الماهد لقضية ستحتل صدارة الكتابات الرشدية الخاصة، وذلك لكونه، حسبما يروي ابن النديم والقفطي، رأى في المنام أرسطوطاليس فسأله عن الحسن، فأجابه واسع الجبهة، أجلح الرأس: «ما حسن في العقل! قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن في الشرع! قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن عند الجمهور! قلت ثم ماذا؟ قال ثم لا ثم! وفي رواية أخرى: قلت زدني. قال: من نصحك في الذهب فليكن عندك كالذهب، وعليك بالتوحيد». وختم الراوي: «فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب» القصة[18].

من فضائل الترجمات، ولو على علاتها وتقصيراتها غير الإرادية، أن بعضها يبقى متداولًا بعد ضياع أصولها المترجَمة. وهكذا بالمثال ضاع تفسير ابن رشد لكتاب في النفس لأرسطو، وبقيت ترجمته اللاتينية التي حقق نصها الأستاذ ستيولرت كروفورد ونشره المجمع الوسطوي الأمريكي، وأعاد نشره بيت الحكمة – قرطاج في 1997. كما ضاع كتاب تلخيص السياسة أي الجمهورية لأفلاطون في نصه العربي[19] وظلت ترجمته العبرية في 1322م لشامويل بن يهودا المرسيلي محفوظة، فصلحت لترجمة لاتينية ليعقوب مانتغنوس J.Mantignus الطرطوشي (من النصف الأول للقرن السادس عشر)، ثم نقل هذه الترجمة اللاتينية إلى الإنجليزية إرفن إسحاق يعقوب روزنتال في 1956م ومن بعده رالف لينر، كما يأتي ذكرهما[20].

1-2- خليفة آخر يسأل عن قولهم في السماء ويأمر بالتفسير

أما الذي يروى أنه حرك ابن رشد إلى تلخيص أرسطو وتفسيره فهو، حسب بعض المؤرخين، الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف المتعرف على صاحبنا بواسطة ابن طفيل، كما في رواية مشهورة، حسبنا منها في هذا البحث سؤال الأمير إليه: «ما رأيهم في السماء - يعني الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة؟» وكذلك ما ورد عن أبي الوليد بخصوص شكوى سائله من «قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، وطلبه من يرفع غموضها ويفسر مقاصدها، قال: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس»[21].

خليفة يحلم بأرسطو وآخر يسأل عن قولهم في السماء: روايتان سقناهما للاستئناس فقط، وللاستئناس أيضًا نتساءل: لولا إرادة الأميرين المعرفية، هل كان لابن رشد وللمشائين قبله أن يحتلوا مكانة ما في تاريخ الإسلام الفكري؟

1-3 «لولا السالف...»

يقول ابن رشد مفسرًا أرسطو: «وما قاله في هذا الفصل مفهوم بنفسه. فإن الصنائع العملية والعلمية ليس يقدر أحد على استنباطها في أكثر الأمر، وإنما تتم بمعاونة السالف فيها الخالف. فلولا السالف لم يكن الخالف»22. هذا ما هو مسطر في النص ولا اعتراض للمفسر عليه؛ أما في الممارسة فإن المفسر الكبير المتعبد لأرسطو كان قليل المعرفة والاعتراف بسلف «المعلم الأول»، تقريبًا على نقيض موقف هذا الأخير منهم، خصوصًا أفلاطون وبطليموس وجالينوس؛ كما أن استغلاظه بما تيسر له الاطلاع عليه وتفسيره في التراث الأرسطي الواسع الثري قد جعله ينظر نظرة استهجان لا تخلو من بعض القدح والازدراء إلى فقهاء الإسلام ومتكلميه وحتى فلاسفته المشائين، كما ألمعنا من قبل. والشواهد على هذه النظرة كثيرة لا يتسع المجال هنا إلا لبعضها؛ فهؤلاء المشاؤون عنده لم يفهموا مذاهب فلاسفة اليونان، وكلامهم فيها «كله تخرص على الفلاسفة، من ابن سينا وأبي نصر [الفارابي]، وغيرهم». بل يذهب إلى القول عنهم: «فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والألم، وبخاصة ما عرض لها ذلك من قِبل من ينسب نفسه إلى الحكمة. فإن الإذاية من الصديق أشد من الإذاية من العدو»؛ أما المتكلمون، الذين لا يذكر منهم إجمالًا إلا المعتزلة والأشاعرة، ودونما اعتبار للاختلافات والتطورات داخل كل مذهب على حدة، فهم كما ذكرنا: «من الذين في قلوبهم زيغ، وفي قلوبهم مرض»23؛ وأما الفقهاء، فعنده أن معظمهم، سلوكيًّا «أهل رياء»، وكلهم معرفيًّا لا يقدرون إلا على «القياس الظني»24، وأن الشريعة «قد آذاها أيضًا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها»25. هذا كله فضلًا عن نعوته المشهورة، كما ذكرنا أعلاه، لكتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، إلخ. وكيف لا يأتي ابن رشد بمثل هذه الأحكام المجحفة القاسية، وغيرها كثير، وحاله أنه، قويَ بعقدة تفوق عظمى، لا يرتاب فيها لحظة واحدة ولا تنحسر إلا أمام سلطان السياسة والجاه26، ويرى نفسه متربعًا وحده، بعد أرسطو، على سدة البرهانية التي حولها في شبكة إدراكاته إلى عقيدة أو دوغما، يصنف بها الأقوال والخطابات، ويصدر منها أحكامًا قيمية قطعية مطلقة، فيحشر الفقهاء والمتكلمين ومن خالفهم هو من المشائين المسلمين في رتب دون البرهانية واليقينية و«الرسوخ في العلم»، رتب قائمة، حسب تصوره ورسمه، في أقيسة الجدل والخطابة والسفسطة والشعر! 27.

2- عن الاتباعية الرشدية وعواقبها

لم يبلغ إعجاب مشائي مسلم بأرسطو درجة من الإطلاق والتنزيه مثلما كان الشأن عند أبي الوليد ابن رشد، الذي عبر عنه بنفسه في مقاطع كثيرة من تفسير ما بعد الطبيعة وتهافت التهافت وفي كتاب السماع الطبيعي وتلخيص السفسطة، مما جعل الفيلسوف المتصوف عبد الحق بن سبعين يكتب: «وهذا الرجل (ابن رشد) مفتون بأرسطو ومعظّم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده. وأكثر تأليفه من كلام أرسطو إما يلخصها وإما يمشي معها، ولا يعوَّل عليه في اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو»28. وسجل ابن خلدون عن المشائين المسلمين عمومًا: «ثم كان من بعده (أي أرسطو) في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل»29..إلخ. وقد يعرض البعض عن هذين الحُكمين بدعوى أن الأول صادر عن ناقد حاد المزاج واللفظ، وأن الثاني مؤرخ التكوين وليس فيلسوفًا.

ولنفترض جدلًا أن هاتين التعلتين مستساغتان (وهما ليستا كذلك فلنأت من داخل ظاهرة الفلسفة في الإسلام ببعض العلامات على شعور التضايق والتحرج من السيطرة الأرسطية، مع السعي إلى مزاوجتها بالمرجعية الأفلاطونية (الفارابي)، أو إلى محاولة مزاحمتها أو حتى استبدالها بفلسفة مشرقية مستقلة (ابن سينا)، وهذا باختصار بيانه:

نعلم أن أبا نصر الفارابي اقترف غلطة اعتبرها بعض اللاتينيين غلطة سعيدة (felix culpa)، إذ أنه نسب خطأ مقتطفات من تساعيات أفلوطين (ت 270 م) إلى أفلاطون (ت 347ق م) وحاول على ضوئها التوفيق بين هذا الأخير وبين أرسطو في مؤلفه الموسوم كتاب الجمع بين رأي الحكيمين. والفائدة من هذا التذكير هي في الإشارة إلى رحابة صدر الفارابي واجتهاده في رد الاعتبار إلى معلم آخر والاستفادة منه، هو أفلاطون. وأما ابن سينا فقد كان مقرًّا بتبعية الفكر الفلسفي عند المسلمين للتركة الفلسفية الإغريقية مجسدة في نظام المعلم الأول، بل كان أيضًا يعبر عن ضيقه بها ذرعًا، إذ يسجل من باب الاعتراف: «وهو (أي المشائي المسلم) مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح وتنقيح إياه، فإذا جاهرنا بمخالفتهم ففي الذي لم يكن الصبر عليه؛ أما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل»30. وبناء على هذا الاعتراف المعبر الشفاف، يمكن القول بأن أصالة ابن سينا ليست في الشفاء ومختصره النجاة بقدر ما هي مبثوثة في مؤلفاته التي لم تنل رضى ابن رشد، وهي منطق المشرقيين، الذي هو جزء من كتاب مخطوط هو الحكمة المشرقية، والإشارات والتنبيهات (وهو، حسب ما يُعتقد، جزء آخر من نفس المخطوط)، وأخيرًا الرسائل الصوفية31. لكن، بالرغم من شعور ابن سينا الحاد بعبء الأرسطية الثقيل وبهيمنتها، وهو شعور اقترن عنده بسعي - ولو محدود - إلى تخفيفه بمحاولة إنشاء فلسفة مشرقية، فإنه ظل من حيث لا يدري يحمل مثلًا الإيمان بفكرة قال بها أرسطو في كتاب السياسة منذ حوالي أربعة عشر قرنًا، وهي أن هناك أناسًا هم بالطبع والضرورة عبيد (وكان هؤلاء، كما نعلم، يمثلون وقتذاك ثلاثمائة ألف في أثينا ذات النصف مليون نسمة) 32.

أما عند ابن رشد فلا أثر لذلك الشعور السينوي بالعبء الأرسطي، ولا ميل، ولو على سبيل التجريب والمساءلة، إلى إعمال الشك «المنهجي»، وهو موقف فلسفي أصيل، في أساسيات وأطروحات الأرسطية. وهذا ما حال بينه وبين إمكانية توسيع دائرة مرجعياته بقصد مقارنتها وإدراك حركة علاقاتها وتفاعلاتها النصية والفكرية. ويمكن اختصارًا رصد ما غاب عن فيلسوف قرطبة ومراكش في أمرين على الأقل:

أ/ لقد ضيع تعلق ابن رشد بأرسطو فرصة استخبار مثالية أفلاطون على وجهها الصحيح، وكذلك فرصة تمثل معلمه سقراط بالنفاذ إلى وظيفة السخرية (إيرونيا/ باروديا) التفكيكية أو التنسيبية عنده، وإلى جوهر منهجه التوليدي (مايوتيكا) الحواري المسترشد بالذات وبالتأمل الاستبطاني في مجال البحث الفلسفي.

عمومًا، لا يبدو أن معرفة ابن رشد بأفكار قدماء اليونان قبل أرسطو قد تفوقت على صورهم الرائجة حتى القرن الخامس الهجري في أوساط النخب الإسلامية، وهي صور ذهب التأليف العربي في التفاعل معها إلى وضع مصنفات تروي أحاديث شتى وتنسبها إلى وجوه يونانية بارزة، كما هو الحال في كتاب المبشر بن فاتك، «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، الذي هو عبارة عن «بانوراما» تقريظية للمفكرين السابقين واللاحقين على سقراط، مع إضفاء الطابع الديني التوحيدي على أفكار وسير حكماء العهد اليوناني القديم، كهومير وسولون وهيبوقراط وفيثاغور وسقراط وأفلاطون وأرسطو والإسكندر الأكبر، وأسماء أخرى أقل بروزًا. فسولون مثلًا يظهر في ذلك الكتاب كمشرع كبير ومدافع عن القانون والعدل، وفيثاغور كإنسان تقي ورع، وسقراط كحكيم متدين منشغل بالمسائل الأخلاقية وبخلاص الروح، إنه الزاهد الذي ينصح بالإعراض عن الدنيا واستصغارها، لأن الغوص فيها مدعاة لنشوء الأحقاد والزيغ عن سبل الصلاح والخير. وهذه الصورة السقراطية، التي نجدها حتى بعد ابن رشد في القرن السابع عند القفطي وابن أبي أصيبعة، هي المستقاة من محاورة الفيدون في الروح وخلودها والبعيدة تمامًا عن محاورة المأدبة، التي موضوعها الأساس هو الحبّ.

طبعًا، لم يجار فيلسوفنا ذلك النزوع إلى «أسلمة» بل «تصويف» سقراط، لكنه لم يتردد في تحجيم عطائه الفكري داخل خانة الأخلاقيات، وذلك على هدي تلخيصه لفقرة ناقصة في نص ميتافيزيقا أرسطو، إذ يفسر: «ولما لم يجر ذكر لسقراط وكان من مشاهير الحكماء قال: فأما سقراط فإنما تكلم في الخلقيات ولم يتكلم بشيء في الطبيعة الكلية (يريد أنه أول من تكلم في الفلسفة الخلقية ولم يزد شيئًا على ما ذكره من تقدمه في الفلسفة العملية)» 33.

ب/ لقد ألغى تعلق ابن رشد بأرسطو وبتصنيفه لمراتب القياس والفكر إمكانية فهم النزعة السفسطائية خارج ما يقرره المعلم الأول عنها في القياس السفسطائي أو المغالطي، وحتى خارج صورتها السلبية المبالغ فيها طي مجمل المحاورات الأفلاطونية، ومؤداه أن ذلك فوّت عليه فهمها كنتاج من نتاجات الفترة الديمقراطية التي عرفتها أثينا، بخلاف المدن اليونانية الأخرى، (من 449 إلى 429 ق م)، أي في عهد برقليس، بحيث كان روادها يسعون إلى تعليم الناس -ولو كانوا مثلهم من المستأمنين- أساليب الكلام البليغ الذي بدونه لا يستطيعون الدفاع عن حقوقهم المدنية ولا ممارستها، ومن بينها حرية الرأي والتجمع والحركة.

ومن عطاءات تلك النزعة السفسطائية، التي لم تطرق أذن ابن رشد، التأكيد على نسبية الحقائق وإظهار الماهيات والجواهر (وحتى ما تعلق منها بالشرائع والنواميس) خاضعة لتحولات الفكر العندي وبالتالي للصيرورة التاريخية.

ليس ذلك وحسب، بل إن ابن رشد الذي يقول بوجود الله في الجهة، مناقضًا ظاهريًّا نفيه الجسمية عن الله والرؤية البصرية إليه، إنما يفعل ذلك وفاء لإثبات أرسطو للجهة في حق العلة الأولى أو المحرك الذي لا يتحرك، ولو أنه يبني ذلك على آيات يوردها معزولة عن أخرى مغايرة ويتأولها حسبما يشاء34. كما أن تبعيته لـ «الذي كَمُلَ عنده الحق» بلغت حدًّا جعله لا يقيم وزنًا للمكتسبات

العلمية اللاحقة على الأرسطية: ففي علم الفلك مثلًا، باسم طبيعيات أرسطو الكيفية «الروحانية»، ينتقد نظرية السماء ذات التركيب الرياضي لبطليموس؛ وفي الطب نراه يتحيز لأرسطو كلما ظهر خلاف بينه وبين طب جالينوس، صاحب الاكتشافات المهمة في علم التشريح... إلخ. والحق أن ابن رشد يؤشر في هذا الباب لما ستصبح عليه النزعة السكولائية في أوروبا القروسطية، كما وصفها مؤرخون متخصصون[35]، وهي التي حققت أوجها مع ألبيرت الكبير والقديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر، كما سنذكر لاحقًا.

إضافة إلى ذلك كله، فابن رشد الواحدي اللغة (لغة الضاد) لم تكن له معرفة بتاريخ الفلسفة اليونانية من حيث تمرحلها وتداخل تياراتها وتفاعلها الايجابي أو الصدامي، وذلك بالرغم من وجودها في مصنفات خفيت عنه أو لم يحصل عليها، منها واحد لفورفوريوس وآخر ليوحنا فيليبون، وآخر لحنين بن إسحاق اسمه آداب الفلاسفة... أما الشُّرَّاح فيذكر منهم بالاسم من استفاد منهم أو انتقدهم: الإسكندر الأفروديسي، وسانبلسيوس، وتامسطيوس، يوحنا فيليبون، علاوة على فلاسفة عرب كالفارابي وابن سينا... وفي المحصلة، لقد اقتصر علم ابن رشد (وهو أساسًا ذهنيُّ القوام) على أرسطو، وتخصيصًا على ما تسنّى ترجمته منه إلى العربية وانتقل بعضه إلى الأندلس دون بعض، حتى إن أبا الوليد اشتكى من عدم تمكنه من كتاب السياسة لأرسطو، فاضطر إلى تلخيص جمهورية أفلاطون عوضًا عنه.

ينبه الراحل عبد الرحمن بدوى إلى الطابع الادعائي في قول ابن رشد بسبقه إلى تفسير ما بعد الطبيعة، مذكرًا أن الباء (بيطا) من هذا المؤلف سبق أن فسره من قبل سيريانوس Syrianos ونُقل إلى العربية، واستغرب لكون مفسرنا الكبير لم يطلع على هذه المعلومة في فهرست ابن النديم. كما أن البحاثة نفسه ينبه إلى أن ابن رشد لا يذكر أي مفسر عربي لأرسطو قبله، أمثال متى بن يونس ويحيى بن عدي وقدامة وابن كرنيب وابن الطيب، إلخ[36]. أما الترجمات المعتمدة عنده في تفسيره الكبير كما في جوامعه وتلاخيصه، فكانت ما أنجزه منها إسحاق بن حنين ونظيف بن أيمن ويحيى بن عدي بما لها وما عليها...

ومن جانب آخر، فإن ابن رشد في تفسيره لأقاويل أرسطو كان يعمل جهده في تجريدها مع حذف ما فيها من آراء القدماء وأفكارهم بدعوى جدليتها وخطابتها، ويعتقد أنه في ذلك إنما يجري إلى استصفاء المذهب الأرسطي، فيقول مرارًا: «فرأينا أن نقصد قصده». وإجمالًا فإن معرفته بالتراث الأرسطي قد نالت قسطها من ثغرات التملك القروسطي لذلك التراث ومن تعلقه بموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة وجعل هاته، عند البعض، في خدمة ذاك.

لكن من باب توخي الموضوعية الممكنة، وليس فقط للتخفيف عن أبي الوليد، يجمل بنا أن نتمثل دائمًا حالة المجامع الأرسطية في العالم العربي الإسلامي الوسيط، المحصلة من الترجمات عن اليونانية أو عبر السريانية، الموسومة بالاجتزائية وعيوب واضطرابات في الإحاطة والفهم فالأداء، علاوة على ضعف انتشار تلك المجامع المترجمة. وشكاوى ابن رشد من هذا الوضع كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال الدال ما جاء في ختام تفسيره لمقالة الزاي (zita): «لم يصل

إلينا كلام من القدماء في تفسير كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو إلا ما يلفى من ذلك في مقالة اللام (lambda) للإسكندر [الأفروديسي] بنصها وتلخيصها لتامسطيوس»؛ هذا مع العلم أن تفسير ابن رشد لهذا الكتاب هو أهم وأبرز تفاسيره، ولم يخل - كما في تلخيصاته وتفاسيره الأخرى - من عبارته المتكررة: «القول في هذه الترجمة».

إضافة إلى ذلك يعترف صاحبنا هو نفسه في غير ما موضع بعواصة كلام المعلم الأول، حتى إنه في تلخيص السفسطة وصف الكتاب بأنه «معتاص جدًّا، إما من قبل الترجمة، وإما من قبل أن أرسطو قصد ذلك فيه»، وأضاف «إن الرجل [أي المعلم الأول] عويص العبارة»37، وكذلك الحال في مقالة الباء (bita) من تفسير ما بعد الطبيعة، إذ يصف مسائل منها بالغامضة والمبهمة والمتصعبة، إلخ؛ وهذا كله جعل قضايا موروثة عن أرسطو، كَقِدَم العالم والنفس والإلهيات عمومًا، حين تعالج «كلاميًّا» وحتى مشائيًّا في البيئة الإسلامية، فإن الغموض والعواصة يكتنفان كثيرًا من مفاصلها وتعابيرها.

أما خطأ متى بن يونس القنائي في ترجمته من السريانية إلى العربية لكتاب أرسطو «فن الشعر»، الكامن في رد مفهومي تراجيديا (tragodeia) وكوميديا (comedia) عند الإغريق إلى مفهومي المديح والهجاء، فإن ابن رشد ينقله على علته38 من دون تمحيص ولا تحفظ؛ لكن، في مقابل ذلك لنا أن نسجل استدراكين هامين، هما:

أ- يرى مفسرنا أن كتاب فن الشعر المذكور لم يترجم كاملًا، إذ ينقصه الجزء المتعلق بصناعة «الهجاء» (أي الكوميديا).

ب- كم كان ابن رشد قريبًا من فهم معنى التراجيديا وطبيعتها، بالرغم من إيراد تعبيرها الخاطىء المذكور! وذلك ما يدل عليه المقطع التالي: «وهناك الجزء (الثالث وقبله جزءا الإدارة والاستدلال) الذي يولد الانفعالات النفسية، أعني انفعالات الخوف والرحمة والحزن، وهو يكون بذكر المصائب والرزايا النازلة بالناس، وهو جزء من أجواء الحث على الأفعال التي هي مقصودة المديح عندهم»، أي عند اليونان، وهذا كله غير مطابق ولا متماه مع دلالة «المديح» عند العرب، لفظًا ومضمونًا39. فكيف لم ينتبه مفسرنا المدقق والعارف بلغة الضاد إلى هذا الخلط البيّن؟!

أمام تلك العراقيل إذن وأخرى ملازمة، نكون مجحفين في حق ابن رشد إن عِبنا عليه خلو تفسيره للنص الأرسطي من الأخبار والإفادات التاريخية ووقوفه عند الترصيد الذهني والفلسفي وحده، ذلك أن مفسرنا الأندلسي المغربي لم يكن في متناوله الإحاطة علمًا بتاريخ الفلسفة الإغريقية، للأسباب التي ذكرنا وأيضًا لبعد الشُّقَة زمانيًّا وحتى مكانيًّا.

3- عقلانية ابن رشد المختلف عليها

نقرأ ما نقرأ من تصانيف المشائين العرب الأصيلة، وعلى رأسها التصانيف الرشدية، ونذهب في تأويلها مذاهب شتى تصل أحيانًا إلى حد التضارب والتنافر، لكن السؤال الذي يحسن دائمًا إلقاؤه،

ولو من باب ممارسة الحق في التدقيق والنقض: ماذا بعد القراءة والتأويل؟

قد نتبنى في الدراسة منهجًا تظهر من خلاله العقلانية كمركز سلطة مرجعية مطلقة، بل كفكرة مسبقة. ومع أن هذا الاختيار مشروع إن كان للتحديد والحصر، واعتباطي إن طمس ما سواه، إلا أن ضوءه وضوضاءه لا يكفيان لحجب ذلك السؤال الثاقب أو تبديد أصدائه.

في التوطئة القصيرة جدًّا وهي الواجهة النظرية لكتاب عبد الرحمن بدوي بالفرنسية «الفلسفة في الإسلام»، نقرأ: «من ذَكَرَ الفلسفة فقد عنى الفكر العقلي، أساسًا»40. غير أن هذا الاختيار المطلق لم يمنع المؤلف من الإسهاب في تسجيل النزعات الدينية وحتى الصوفية والغنوصية (المؤدية حتمًا إلى انخفاض حرارة العقل) عند من نعتهم بالفلاسفة الخلص، كابن رشد، معتبرًا إياها ممارسات للتقية والمخادعة أو عناصر إخلال بنقاوة العقل ووظيفته[!]؛ هذا في حين أن الكتابة الفكرية في الوسط العربي- الإسلامي لم تينع بالذات وتعط الشيء الكثير إلا في حقل الوجود والوجدان، الذي يفلت وحده من قبضة الأرسطية وتأثيرها.

وقد يجتهد باحث في فتح جبهة «جديدة» بعد تراكمات الدراسات المملة، فيقول مثلًا بخصوصية، بل تميز الخطاب الفلسفي المغربي-الأندلسي، مشخصًا في العقلانية الرشدية، مثلما فعل الراحل محمد عابد الجابري، معدًّا لذلك العدة، متسلحًا بزاد الشواهد والإشهادات، متحمسًا أيما تحمس للمشروع. لكن حتى وإن توفقنا في الدفاع عن تلك الخصوصية، ولو «بأي نوع من أنواع الأقاويل؛ سوفسطائية كانت، أو جاحدة للمبادئ الأُوّل، أو جدلية، أو خطابية» (ونستعير هذه العبارات من ابن رشد)، فإن السؤال الثاقب نفسه بصيغة مناسبة قد يظل يداهمنا: نعم للخصوصية، ولكن ماذا بعدها؟

وفعلًا، عند باحثنا المغربي، قد نستغرب لكلامه عن عمل ابن رشد «على الفصل بين الدين والفلسفة»41، هذا مع أن فيلسوف قرطبة يصرح بخلاف ذلك على عتبة كتابيه الأصيلين نفسهما: «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة». وقد نستغرب أكثر لأحكامه الإسقاطية التي لا يمكن لمؤرخ الأحداث وحتى مؤرخ الأفكار أن يقبلها، من صنف: «إن ابن تومرت قد عمل على نشر إيديولوجية ليبرالية نسبيًّا [كذا!]، إيديولوجية عقلانية الطابع، تنادي بترك التقليد والعودة إلى الأصول لفتح باب الاجتهاد من جديد، يتعلق الأمر إذن بثورة ثقافية (ثم كذا!) تدعو إلى قراءة جديدة للنصوص الدينية، قراءة تقطع مع المذاهب القائمة التي ابتعدت بفروعها المتسلسلة عن الأصول الأولى، وتفتح المجال لقيام حركة عقلانية نقدية جديدة» (والجابري، صاحب هذا الكلام الإسقاطيِّ السائب، هو الذي يسطر)42.

لا حاجة بنا للتنبيه إلى هذه المعادلة الغريبة المحيرة بين سلفية ابن تومرت المقرَّرة وبين عقلانيته النقدية المزعومة، فهي واضحة متعرية؛ كما لا حاجة بنا إلى تفصيل القول في الترجمة السياسية الفعلية لكلام هذا المهدي «العقلاني» الداعي إلى «تدمير» خصومه في الرأي وإلى الاجتهاد في «جهاد الكفرة الملثمين (المرابطين)، فجهادهم أعظم من جهاد الروم وسائر الكفرة بأضعاف كثيرة،

لأنهم جَسَّموا الخالق سبحانه وأنكروا التوحيد وعاندوا الحق...»43. لا حاجة بنا إلى إطالة القول في تلك الذرائع والممهدات، لأن بيت القصيد أو مرمى الهدف هو ما يصوغه الجابري ويفصح عنه قائلًا: «من هذه العناصر الثلاثة الرئيسية: الثورة الثقافية الموحدية، الخميرة العقلانية المنطقية الرياضية التي تكونت في الأندلس على عهد الأمويين، هجوم الغزالي على الفارابي وابن سينا تكونت إشكالية فلاسفة المغرب والأندلس، هذه الإشكالية التي عبرت عن نفسها بوضوح في فلسفة ابن رشد»، وهي عنده فلسفة عقلانية «أعلى» مرتبة مما كانت عليه مع الفارابي في المشرق...44.

أما إن استفتينا في هذه النقطة الأخيرة بالذات خبيرًا بحاثة كعبد الرحمن بدوي، فإنه يجيبنا: «هل كان ابن رشد عقلانيًّا خالصًا، كما يدعي البعض؟ بالتأكيد لا. لقد نادى بصوت عال بحق العقل، ولكن في النطاق الواسع حقًّا لحدود المبادئ العليا للدين الوضعي. ومن هذه الوجهة لا يمكن مقارنته، ولو من بعيد، بمحمد بن زكريا الرازي. أما خرافة ابن رشد الملحد فيلزم وضعها في المستودع الأثري للتهم الخاطئة»45. وهكذا يعارض بدوي ليون غوتييه الذي يذهب إلى أن ابن رشد لم ينقطع، ولو لحظة واحدة، عن إيمانه بمبادئ العقلانية. «نعتقد - يقول البحاثة- أن هذا الاستنتاج مبالغ فيه، وأن النصوص المدلى بها تشير بالعكس إلى نزوع إيماني متزايد عند ابن رشد»46. أما أطروحة مانويل ألنسو في ترجمته الإسبانية لكتاب مناهج الأدلة Teologia de Averroès والتي يؤكد فيها، كما فعل من قبله ميرن وأسين بلاثيوس، على أن ابن رشد لم يكن عقلانيًّا، فيقول بدوي في شأنها: «يلزم في تقديرنا أن نعطي الحق لمانويل ألونسو حول هذه النقطة: فإن ابن رشد في فصل المقال، كما في مقاطع أخرى من التهافت ومناهج الأدلة، ليس عقلانيًّا إذ مما لاريب فيه أنه يؤمن بالقرآن ككتاب أنزله الله على النبي محمد. وينتج عن هذا كله أنه يؤمن بالغيب، ولم يضع أبدًا طابع القرآن الغيبي موضع الشك، ولم يُخضع القرآن أبدًا لنقد تاريخي أو لغوي أو نظري. فلم يُشْبِه من هذه الناحية، لا من بعيد أو من قريب، محمد بن زكريا الرازي أو ابن الراوندي»47.

إن إيمانية ابن رشد تظهر على نحو جلي في تضاعيف المسائل الست عشرة المطروقة في تهافت التهافت، الذي يعلن مدخله تبيين «مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت (للغزالي) في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان». فكيف ذلك؟

أ- في سجاله ضد الأشاعرة – خصومه الألداء - يستهجن ادعاءهم أن الله تعالى يعلم الجزئيات، فيسأل مستغربًا: «فمن أين ليت شعري حصل لهم هذا الحكم على الغائب؟!»48؛ لكن في المقابل ألا يصبح هذا الاستغراب نفسه منسحبًا على ابن رشد حين يذهب في تلك المسألة، كما في غيرها (كعقل الجهة) إلى أنه تعالى يعلم بعلم ليس كعلمنا، بدعوى أن العلم الإنساني محكوم بقانون التغير أي الكون والفساد! 49. وإذا كان أبو الوليد يَصْدق الغزالي في أن علوم المتكلمين الإلهية إنما «هي ظنية»50، فإنها لكذلك حتى عند الفلاسفة أو من يسميهم «أهل البرهان»؛ هذا مع وجود الفوارق في طرائق القول وصيغه.

ب- ومن أقوال أبي الوليد، التي تُبدد أيَّ شك في إيمانيته ورسوخ عقيدته، قوله: «وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سَلَّمَ أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورةً أن تكون أنقص من الشرائع التي استُنبطت بالعقل والوحي...» 51. وعنده أن مبادئ الشرائع حتى مع قدماء الفلاسفة «أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية»، إلخ. ولا غرو أن يكون ابن رشد هو صاحب مثل هذه الأقوال؛ لكونه أيضًا رجل فقه وصلاة، يؤمن بالمعجزات والغيبيات، وحجته «أن العلم المتلقى من قِـبل الوحي إنما جاء متمِّمًا لعلوم العقل، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قِبل الوحي»52؛ كما أنه لا يعترض على ابن سينا في تشبيهه العقول المفارقة بالملائكة المحركة للأفلاك من جهة الطاعة، وذلك «إذا قصد مطابقة ما أدى إليه البرهان وما أتى به الشرع»53.

كثيرة إذن هي القراءات المتعارضة المتضاربة لكتابات ابن رشد الأصيلة ولمسألة العقل والعقلانية فيها، هذا مع أن بعض أصحابها هم من أهل التحقيق والتدقيق في معرفة نصوصها. ولعل أصل ذلك في تقديرنا يعود بدءًا إلى قلة الاهتمام الفلسفي عندهم بمفاهيم يستعملونها كبديهيات أحادية المركز والمرجع والمعنى، أو كماهيات لا تاريخية من صلب الفلسفة السرمدية philosophia perennis، وأبرزها في سياقاتهم التفاضلية: العقل والعقلانية والبرهانية، وأضدادها: الإيمان والغنوص والصوفية أو العرفانية... إلخ. وقد يكفي أن نعارض بدورنا ذلك كله قائلين مع أبي حيان التوحيدي في كتابه الشيق المقابسات: «في أن بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخاطر والإلهام»، أو «في أن اسم العقل يدل على معان كثيرة» (كما ذكرنا في الفصل الثاني)؛ لكن يحسن أن نذهب أبعد ما استطعنا في محاولة إعادة الإنصات والنظر إلى الرشدية في مرآة ما يجوز تسميته بالرافد الأساسي المشترك الذي تصب فيه الفلسفات كلها عبر تاريخ ممارساتها المتعددة، ألا وهو رافد الفكر، الفكر كقيمة عليا مبدعة تطلب بها الحقيقة والمعنى في شكليهما النسقي واللانسقي، فيكون الفيلسوف، تبعًا لذلك، هو هذا المفكر المحنك في إلحاق الجزء بالكل، والشيء بمفهومه، والمتمرن - أكثر من غيره - على طرح القضايا الجوهرية والحدّية، وليس القضايا التوفيقية اللامبدعة أو المستحيلة على الفعل الفكري والبرهان الفصل.

من هذا المدخل، تظهر الرشدية، بادئ ذي بدء، كخطاب في «الحكمة» و«الأدلة» ذي إنتاجية مشروطة أو محكومة من جهة بـ«الشريعة» و«عقائد الملة» وقطعياتها المزاحمة للعقل، ومن جهة أخرى بالثيوقراطية كنظام كلياني يشمل المجتمع والدولة والمدينة. وبالتالي فإن ذلك الخطاب كمكون مهم في الفلسفة الإسلامية، والصواب أن نقول الفلسفة العربية-اليونانية، لأن إسلاميين، كالغزالي والشهرستاني وابن تيمية والطوسي وغيرهم، صارعوها، ولأن الحكيمين الإغريقيين -حسب الفارابي- «عليهما المعول في الفلسفة قليلها وكثيرها»، وأرسطو، عند ابن رشد، «كمل عنده الحق»، كما سبق القول، وهو أيضًا «منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية»54، ذلك الخطاب إذن المتشبع بالإيمان الديني والمراقب من طرف الحكم السياسي والوسط الاسلامي، ليس له اليوم إجمالًا إلا قيمة وثيقية صرفة وإلى حد ما لغوية قابلة للاستلهام، ولا يظهر - من حيث قضاياه ومناهجه -إلا كحلقة أو محطة في تاريخ المسار الفلسفي، ينسحب عليه لزومًا ما ينسحب على فلسفات العهد الوسيط كله من أصناف نقدية، نذكر منها، على سبيل المثال فقط، نقد ديكارت

لأرسطو والسكولائية الوسطوية، ونقد كانط للثيولوجيا والميتافيزيقا، هذا فضلًا عن فِنومِنولوجيا هيجل وتحقيباتها الجدلية. وقد يذهب البعض حتى إلى تقييم تلك الفلسفات جميعها من زاوية نقد لودڤيك ڤيجنشتاين، الذي رأى أن مجمل الأقضية والمسائل في الفلسفة كلها ليست خاطئة، بل هي من دون معنى، من حيث إنها تخلط بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية المجازية... إلخ. كما أنه لا مناص في هذا الموضوع من استحضار أطروحات اللسانيين ومؤرخي الخطابات حول العلاقة العضوية بين اللسان والفكر، وهذا ما أظهره بالتحليل والدرس كاسيرر وسيروس وبنفنيست بخصوص المقولات الأرسطية واللسان اليوناني؛ وهي أطروحة قال بها حدسًا وسجالًا، أبو سعيد السيرافي النحوي في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ضد متى بن يونس القنائي الفيلسوف، سيقت الإشارة إليها في الفصل الثاني. وعليه، فإن أي تعلق اليوم بابن رشد أو بغيره لا بد لصاحبه من أن يستحضر تلك الأصناف النقدية كمعايير أو مرايا، وإلا فإن تعلقه ذاك سيكون من جنس التعبد اللاتاريخي وصنو التهافت اللامعقول، وهو تعلق قد يذكِّر إلى حد ما بتعلق الأعرابي بناقته أو بمرعى قطعانه.

4- حيث الرشدية تبدو كالزيزفون

هناك شبه إجماع بين غالبية مؤرخي الفلسفة الإسلامية على أن الرشدية (نسبة إلى مقالات ابن رشد في الحكمة وفي فلسفته الخاصة) توجد في مناهج الأدلة وفصل المقال وتهافت التهافت[55]، وكلها أعمال تعود على وجه التقريب إلى 575-576هـ/1179- 1180م، أي بضع سنوات بعد انتهاء المفسر الكبير من تلبية طلب السلطان أبي يعقوب يوسف في تلخيص وشرح كتب أرسطو، وهو المشار إليه أعلاه. ومع أن نشر موللر (M. J. Muller) لتلك الأعمال (باستثناء التهافت) يرجع فقط إلى 1859م بعد أن أهملت زمنًا طويلًا، فإن أي دراسات أخرى لها من زاوية تاريخ الأفكار الفلسفية لن تزيد إلا في ضبطها وموضعتها داخل مسار الفلسفة القروسطية ووظيفتها الرئيسة[56]. وتتمثل هذه الوظيفة في التوفيق بين الدين والفلسفة اليونانية، والأرسطية على وجه التخصيص. أما إن قدمنا المعالجة الفلسفية الصرفة (وهي التي تربط فيما بين فلول الفلاسفة قراءةً ومناظرة ونقدًا)، فإن تلك الأعمال يجوز مراجعتها وإعادة تقليبها، ولو على سبيل التجربة، في مرآة فلسفات سمينا بعضها أعلاه، أو بصفة أدق في ضوء مبادئ فلسفية إجرائية، كمبدأ الكوجيطو والشك الديكارتي أو مبدأ «الأنا المفكر يلزم أن يصحب تصوراتي» عند كانط، أو مبدأ القصدية (كل وعي هو وعي بشيء ما) كما في فنومنولوجيا هوسرل، التي تذهب أبعد من الهيجلية إذ تلغي ثنائية الباطن والظاهر لكي ترصد الجوهر متجليًّا عاملًا في الظاهرة... إلخ. ومثل هذه المبادئ لم تكن غائبة كلها من الفلسفة الإغريقية القديمة، بل إن إرهاصاتها الأولى تثوي في مبدأ معروف (وهو لبروطاغوراس): «الإنسان مقياس كل شيء»، أو في مبدأ سقراط الفكري العامل بالحكمة المكتوبة على معبد دلفوس: «اعرف نفسك بنفسك»، وما إلى ذلك. من زاوية القراءة الفلسفية إذن، لنكتف بمحاولة وضع كتاب «فصل المقال» و«الضميمة» تحت مجهر الكشف والفحص، مختبرين مدى صحته ونفسَه في مجال إنتاج القول الفكري وإدارته.

عند عتبة النص الأولى يطلعنا المؤلف عبر عنوانه – البرنامج على موضوعه ومقاصده، وكذلك على وثوقه من قدرته وكفاءته في الإتيان بـ «فصل المقال» (أو المقال الفصل) و بـ «تقرير الاتصال»... إلخ. وما إن نتخطى تلك العتبة ونسبر غور النص حتى تتبدى لنا عبر نموه وتمفصلاته مظاهر وعلامات لا يمكن إدراكها فلسفيًّا إلا كاختلالات ومفارقات، وهذا بيانه:

4-1- أحادية التأويل والنطق عن الهوى

انطلاقًا من إيمان ابن رشد بثنائية الظاهر والباطن وانسحابها على الشريعة والدين، فإنه لا يقر بحق الفيلسوف المشائي في التأويل فحسب، وإنما أيضًا بأن تأويله هو الأحق، لأنه هو «الحاكم على الموجودات». والتأويل، كما يعرِّفه بالحرف: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»؛ أما وجوب طلبه فعند «مخالفة ظاهر الشرع للبرهان، وذلك حتى تحصل الموافقة»57.

لا مراء أن الناس ليسوا سواسية في التأدي إلى الإدراك الجيد والفهم الثاقب، لكن لماذا يكون تحصيل تلك الموافقة والتأويل الحق عمومًا حكرًا على من بات صاحبنا يسميهم «أهل البرهان»، الذين «لا تنجلي معاني الباطن إلا لهم»، أو كما لو أن الآية القرآنية ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ ١٣ وَمَا هُوَ بِٱلۡهَزۡلِ﴾ (الطارق: 13-14) نزلت فيهم؟ وجوابه هو أنهم «الراسخون في العلم» كما يستقيه، حسبما سنرى، من قراءته المعيبة لآية قرآنية. ومن هذا المنطلق الاعتباطي تشرع آلته «البرهانية» في إقصاء الفقيه والمتكلم من دائرة التأويل الحق، إذ إن قياس الأول «قياس ظن» وقياس الثاني «قياس جدل» (أو سفسطائي)؛ فكلاهما لا يفيد العلم ولا اليقين، ولا يفضي إلا إلى تمزيق المؤمنين فرقًا ومذاهب(!). وهذا التصنيف الذي يتوهم ابن رشد أن له سندًا في القرآن لا يجيبنا عن سؤالين معرفيين يمكن اختصارًا صوغهما هكذا: عندما يُقابل المنقول بالمعقول، هل معنى هذا أن في تشكل الأول واشتغاله ينتفي المعقول وتعمل طاقة أخرى غير العقل؟ في مجال استنباط الأحكام وقياس الشاهد على الغائب وأمور الاجتهاد عمومًا، لماذا يقرر ابن رشد دونية العقل الفقهي وضعفه، يسحب الحكم نفسه على العقل الجدلي أمام قضايا كلامية غيبية أو مجردة «عويصة»، وذلك مقارنة بتفوق يسبغه بدءًا على «القياس البرهاني» المقتبس مبنى ومعنى من المنطق الأرسطي؟ ولا نرى جوابًا على هذين السؤالين وما قد يتفرع عنهما إلا في تعلق المشائي الأندلسي بالمعلم الأول وتسخير آلته المنطقية خارج مناطها وموضعها، كما سيأتي بيانه.

أما الجدير بالإظهار حقًّا وحتى بالاستغراب فهو طريقة ابن رشد في قراءة وتأويل بعض الآيات التي لا يأتي بها عرضًا في نصه أو لمجرد الاستئناس، بل يقيم عليها شوامله ويبني «براهينه». فبدءًا، الآيات القرآنية الداعية إلى النظر والتفكر والاعتبار وهي، خلافًا لما يقوله، محصية58، يرى صاحبنا أنها سند شرعي لطلب «الحكمة»، أي الفلسفة «البرهانية». أما تأويله المعيب المتعسف للآية7 من سورة آل عمران، فقد شابه الوقف المعروف عند

﴿لَا تَقْرَبُوا ٱلصَّلَوٰةَ ...﴾ (النســاء: 43)أو ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ...﴾ (الماعون: 4)، وكان فعله بالآية مشاكلًا لفعل خصومه بما رواه عن بعض الفلاسفة: «قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة»، فأخرجوا الكلام عن طوقه، وسعوا بكاتبه إلى السلطان المنصور، كما في القصة أعلاه؛ أما وقف ابن رشد الاعتباطي فقد جعله يقرأ تلك الآية ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ (آل عمران: 7)، بيد أن أغلب التفاسير المعروفة لا تعطف كلمة «الراسخون» على الله بل تثبتها فاعلا لفعل «يقولون»، كما في تتمة الآية، ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ الآية، وهذا ما يقتضيه النحو والسياق الكلامي، أي قانون لغة العرب الذي يشرط ابن رشد التأويل به في مواضع أخرى. وهذا القانون يحسم إذن سلبًا في قضية تجويز الوقف عند «الراسخون في العلم»، وبها يكون هذا الوقف في حكم فقهاء القراءات «وقفًا قبيحًا». وهكذا يبطل، مثلًا، كلام ألان دي ليبيرا التبريري في الموضوع59.

والغريب أن متأولنا بنى على تلك القراءة الخاطئة مزاوجة بين البرهان والإيمان، فعنَّ له القول عن الراسخين في العلم: «وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قِبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم والتأويل»60. والأغرب من هذا أن أبا الوليد كان واعيًا بما يفعله من تحريف في حق تلك الآية، بدليل قوله من جهة: «لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾»61؛ ومن جهة أخرى في المسائل العويصة المتشابهة: «إن الوقف يجب ههنا فـي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾»62! وبنفس الأسلوب الازدواجي نراه أيضًا يذهب إلى أن في القرآن ثبتَ «الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس» (البرهان والخطابة والجدل)، وذلك في الآية 125 من سورة النحل: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ فيقرن الحكمة بالبرهان ويجزئ السياق، بيد أن أغلب التفاسير مجمعة على أن الحكمة في الآية إنما هي الكتاب والسنة63. وأخيرًا وليس آخرًا، لا ينجو ابن رشد حتى من بعض الاضطراب، كفعله في معرض هجماته على الأشاعرة، إذ يعيب عليهم كونهم يؤولون آيات الاستواء، في حين أنه لا يمتنع عن تأويل الآية الأخيرة ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ (فصلت: 11)التي لها، على أي حال، علاقة بالاستواء، وإن كان يسخرها أساسًا للتدليل على أن ظاهرها يقتضي «أن

السماوات خلقت من شيء»[64]، مخالفًا ليس فقط فكرة الخلق من عدم في الأديان التوحيدية وإنما أيضًا تعريفَ الإبداع، كما نجده حتى في رسائل الكندي الفلسفية، أي «إظهار الشيء عن ليس»...

4- 2- التأويل مطبقًا على مسائل

إنها مسائل كلامية بالغة التجريد، تساوت وتنافت فيها الأدلة كلها، حتى التي ادعى أصحابها أنها برهانية يقينية، وهي المسائل الواردة في تهافت الفلاسفة، حيث مال الغزالي إلى تخطيء أقوال هؤلاء فيها، ومن أهمها: قدم العالم أو استحالة حدوثه /علم الله بالكليات دون الجزئيات/ تأويل حشر الأجساد وأحوال المعاد؛ وهي مسائل تعنّى أبو الوليد مشقة إحيائها من جديد والكلام فيها، وذلك بعد انصرام زمن مديد على مطارحات المعتزلة والأشاعرة وحتى الغزالي فيها. وإن كانت معالجته لها موجودة في جميع مؤلفاته الخاصة، فحسبنا أن نشير إلى المسألة الأولى في ضميمة فصل المقال، التي تدل كل القرائن على أن صاحبنا أرسلها إلى أبي يعقوب يوسف جوابًا على سؤاله في الموضوع ذاته، ولم يذكره بالاسم، ربما لكيلا ينشر أمر اهتمام السلطان بمثل تلك المسائل أمام الفقهاء.

عن المسألة الأولى، علم القديم، يقدم ابن رشد لسائله جوابًا يُفهم من عباراته أنه برهاني وبالتالي يقيني شافٍ للغليل، فيكتب: «والذي ينحل به الشك عندنا هو أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، وعلم القديم هو علة وسبب للموجود»[65]. ومحصل هذا الكلام أن اشتراك الله والإنسان في العلم إنما هو اشتراك لفظي مجازي وليس في الدلالة والمضمون، أي أن العلم الإنساني معلول بالأشياء الموجودة قبله، فهو إذن مضاف أو زائد، في حين أن العلم الالهي هو علة تلك الأشياء وفاعلها، فهو إذن علم قديم لا يتزيد ولا يتغير. وبالتالي فإن تشبيه العلمين، كما لو أنهما من «المتقابلات» المتجانسة، تشبيه خاطئ مضل، أدى إليه قياس الغائب (علم الله) على الشاهد (علم الإنسان)، وهو عند ابن رشد نفسه «قياس فاسد».

وتتفرع عن ذلك مسألة ثانية هي: هل يعلم الله الجزئيات؟ وجواب أرسطو في نصه هو بالنفي، انسجامًا مع نظريته اللاذرية واللاأفلاطونية التي يصور بها الفيلسوف الله محركًا ثابتًا لا يتحرّك ولم يخلق الكون من عدم، وإنما أمد مادته الهيولية (المساوقة له في القدم والأزل) بالصورة والحركة، ثم تعالى علوًّا كبيرًا عنه وعن معرفته ومعرفة جزئياته وتفاصيله، بل وحتى تغيراته وجريانه. أما ابن رشد فيأبى إلا أن يلتقط تلك النظرية عبر شبكة إدراك لا تخلو من رغبة في التحايل والتكييف، فيدافع عن أرسطو وأتباعه ضد الغزالي، بزعم أن هؤلاء إذا قالوا بأن الله لا يعلم بالجزئيات، فليس معناه أنه يجهلها، بل يعلمها ولكن لا كما نعلمها نحن بعلم حادث معلول، وإنما بعلم مسبب قديم، يشملها ضمن علمه تعالى بالكليات، وهذا، كما يعلق في ختام الضميمة «هو غاية التنزيه الذي يجب أن يُعترف به»...

أما المسألة الثالثة: صفات المعاد وأحواله، وهي بدورها نظرية شديدة العواصة، فلم يؤد استعمال البرهان بابن رشد فيها إلا إلى تحريم نفي المعاد أو تجويز تأويل صفاته، أي إلى القول بخلود العقل الفعال ووحدة العقل الإنساني المستفاد المتصل به. و مثل هذا وأمثاله - وهو الأصوب باطنيًّا عند فيلسوفنا - لا بد في اعتقاده من الحرص على عدم إفشائه لغير أهل التأويل، وإلا فالإفشاء في أمور كهاته دعوة إلى الكفر، «والداعي إلى الكفر كافر».

4- 3- منع التصريح والتلويح بالتكفير

يتكرر تنصيص ابن رشد على منع، بل تحريم التصريح بمسائل أهل البرهان حد الهوس، إذ يجزم قائلًا: «نحن نعلم قطعًا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس». ولا تتعلق هذه الأشياء فقط بخلود العقل الفعال أو خلود الأنفس الفردية، ولا بالثواب والعقاب هل هما للجسم أم للروح، وما إلى ذلك من أحوال المعاد، بل إنها تشمل كل ثمرات التأويلات «البرهانية» لظاهر الشرع. وإن كان مذهب أبي الوليد هذا يذكّر من وجوه بحدود السر والتكتم والخفاء عند أوغل الحركات الباطنية في الإسلام، فهو بخلافها يسقط من حسابه مسألةَ بل واجب التعليم والتوجيه، وينزع إلى حد الحث على سرية تداول «كتب البراهين» ونهي غير «أهل البرهان» عن قراءتها. وهو لا يعني العامة وحدهم وإنما كذلك المتكلمين، إذ يقول: «وهذا التأويل (أي اليقيني البرهاني) ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلًا عن الجمهور»، و إلا أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر. والعجيب في الأمر أن ابن رشد يظهر وكأنه يقصر الحكمة على فهمه هو لها، إذ يعتبر أهل البرهان أنفسهم متفاوتي المراتب لأنهم قد يختلفون في التأويل، «وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان». ولا ريب أن من يدخل تحت هذا الحكم هم المشاؤون، كالفارابي الذي سعى إلى التوفيق بين الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) أو ابن سينا الذي تضايق من هيمنة المعلم الأول ولم ير - خلافًا لابن رشد - أنه «الذي كمل عنده الحق». والأعجب من ذلك قول صاحبنا بفكرة مكفِّرة يحسن إيرادها بنصها: «وههنا أيضًا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة»؛ هذا علاوة على أن المارق عنده عمومًا: «أحق الناس بأن ينطبق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر».

ومن باب ما يمكن رصده كتعصب وتقريظ ذاتي عند فيلسوفنا، يلزم إظهار نزوعه الشديد المكشوف إلى سن موقف الميز والكيل بمكيالين بإزاء أهل الخطابة والجدل وأهله هو من «الحكماء». فهؤلاء لا يجوز تكفيرهم إذا اجتهدوا في مباحث الذات الإلهية، وكيفية وجود العالم عن الله، وكيفية المعاد، «فأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا. وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل»، أي «الراسخون في العلم» (بالمعنى الذي توهمه ابن رشد في القرآن، كما أشرنا)، وهم مأجورون بأجر حتى وإن أخطأوا. أما المصنَّفون عنده خارج دائرة البرهان فهم في المقام النظري الأول المعتزلة و بالأخص الأشاعرة الذين يحملهم، من دون أي تمحيص تاريخي، مسؤولية تفكيك الأمة إلى فرق متناحرة، ويذهب - نظرًا لتركيزه على الغزالي، الأشعريِّ المذهب - إلى القول «إن كثيرًا من الأصول التي بنت عليها

الأشعرية معارفها هي سفسطائية»، وإنهم «ضلوا وأضلوا»، سواء من قال منهم بالنظر كأول الواجبات أو قال بالإيمان، أو من قال بالمزاوجة بين ذلك كله، كالغزالي الذي لا يدخر ابن رشد جهدًا في تأثيمه والطعن فيه لكونه - في نظره- عالج مسائل التأويل في كتب غير برهانية وصرح بها وأفشاها للعامة والمتكلمين. وما دعوته في الأخير إلى اعتماد الكتاب العزيز إلا تعبير عن تبنيه أمام العامة لموقف السلطان الغالب، المدافع عن بيضة الدين وعقيدة التوحيد ضد «حضيض المقلدين» و«تشغيب المتكلمين»... إلخ. ولا يتوانى صاحب «فصل المقال»، الذي هو أصلًا فتوى فقهية، في الاستقواء بذلك السلطان وحثه من جهة على تحريم قراءة كتب المتكلمين، ومن جهة أخرى على الحيلولة دون وصول مقالات أهل البرهان إلى سوق العامة و«الخطابيين»، وذلك حتى تبقى شأنًا خاصًّا لا يُتداول إلا سرًّا بين الجدران (أي intra muros بالتعبير اللاتيني)، كما عند فرق مسيحية باطنية.

من الأسئلة المقلقة المحيرة التي يحق طرحها على هامش فصل المقال و«الضميمة» وبالمماثلة على مناهج الأدلة، هي اختصارًا من هذا الصنف:

أ- ما وضع ودور هذه الحكمة الرشدية المحجوبة الممنوعة من الإفشاء والتصريح، وبالتالي من التعليم والتلقين؟ لو أن ابن رشد أقام مدرسة، كما فعل أفلاطون (أكاديمييا) ثم أرسطو (ليكيو) الذي كانت كتاباته في الأصل دروسًا ومشائيته تدريسًا، أو لو أنه فقط زاول مهنة التدريس، على نحو منظم مسترسل، فهل كان في دروسه أمام أسئلة طلبته سيبقى واقفًا على ظاهر الشرع كأي فقيه عاديٍّ لم يؤت الحكمة ولا النباهة، فلا يؤول ولا يصرح بثمرات اجتهاده البرهاني؟

ب- كيف نقرر، من دون تحكم ولا اعتباط، أن تلك الحكمة هي الأفيد والأفضل والأقوى مضمونيًّا وحتى منطقيًّا، في حين أننا بعد رفع الغطاء عنها ومقارنتها بأنماط معرفية وقولية أخرى (فقهية وكلامية وصوفية)، وقياسًا إلى مسائل «عويصة» غير تجريبية من صنف ما ذكرنا، لا نراها تتظاهر في آخر المطاف وأحسن الحالات إلا كالزيزفون الذي يزهر ولا يثمر؟

جـ- لماذا يؤدي التصريح بالتأويل «البرهاني» ولو لغير «أهله» إلى البدعة والكفر، مع العلم أن «الحق، حسب تعريف رشدي شهير، لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»، وأن «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة»؟

أسئلة تتضمن بعض وجوه أجوبتها وتوحي بها، وقد تكفي لكي تجعلنا نضع اليد على أهم مكامن اختلالات الخطاب الرشدي ومفارقاته. وإذا كـان تاريخ الفكر المقارن - وإن بشروط - مطلوبًا فإن وضع ذلك الخطاب على محك فلسفات أشرنا إلى بعضها أعلاه لمن شأنه أن يظهره كخطاب كثير الترسبات الأرسطية المعيقة، قليل الاهتمام الكثيف المتصل بعنصر الإبداع والتأصيل الفكري وبمدى تجانس مناهجه مع موضوعه. والحال أن ابن رشد في مجمل كتاباته الأصيلة ظل يتحرك إلى قضايا ومسائل لم تخف عليه عواصتها ولا يمكن للفكر أو «العقل الخالص» (بالمعنى الكانطي) أن يعمل فيها إلا وهو إجمالًا يدهن من قارورة فارغة، فيأتي بأحكام «ذاتية» على

الشيء، لأنها فرع تصوره، كما في مبدأ منطقي معروف. وهنا نقف على حجر الزاوية في التجاوزية (حتى لا نقول التهافتية) الرشدية، أي هذا التسييد المندفع المفرط للمنطق البرهاني، وذلك في فضاءات ومدارج لا يسعه أن يكون فعليًّا إلا برقًا خلبًا أو منهجًا غير ذي أداء ونفع؛ هذا مع العلم أن واضعه أرسطو وكبار المشائين اليونان والعرب لم يصرفوه في الغالب خارج مواضعه الطبيعية المرسومة، أي الفلك والهندسة والفيزياء، وقوام هذه العلوم هو الرياضيات (ماتيماتكوس) أو ما يسميه المترجمون وابن رشد نفسه «التعاليم». والمحير حقًّا أن أبا الوليد يقف عند طبائع البرهان في النص الأرسطي نفسه ويفسرها، لكن من دون أن يلتزم بعبرتها ويطبقها في تفكيره، وهو القائل: «ليس يوجد للجوهر حدود؛ ولذلك ليس يوجد على الجواهر براهين هي حدود متغيرة في الوضع، بل إنما يلفى ذلك في الأعراض. هذا هو الذي ينبغي أن يفهم من قوله (أرسطو) إن الجوهر ليس عليه برهان ولا لمَ هو الجوهر، أي برهان مطلق وهو الذي يعطي الوجود والسبب معًا»66. كما يذهب إلى التأكيد: «وأما نحن فنقول إنه ليس كل شيء يعلم بالبرهان، بل ها هنا أشياء تعلم بغير وسط ولا برهان، ووجود ذلك بيّن»67.

والجدير بالتذكير أن قرطبيًّا آخر قريبًا زمانيًّا من ابن رشد - الذي لا يبدو أنه نظر في أعماله غير الفقهية أو حاورها -، وهو ابن حزم، قد نبه من قبل إلى أن قياس العلة أو البرهان، إن كان يصح في الطبيعيات، فهو في الشرعيات لغو وتلبيس، إذ إنه، كما يسجل: «ليس في الشرائع علة أصلًا بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط». وبهذا التصور يعارض ابن حزم قبليًّا ابن رشد وكل الفلاسفة والمتكلمين السابقين عليه والقائلين بعلاقات التجانس والتكامل بين النقل والعقل، وذلك حتى يتسنى له أن يحصر العلل في ذات النصوص، أي في معقوليتها المحايثة، لأن العقل الخالص ليس فيه، حسب تعبيره، «ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر»68.

5- حيث الرشدية تراود عمق الفكر ورقيّ الذائقة

5-1- فكرة وحدة العقل البشري

حسب علمنا لا يوجد بحث مخصوص يروم تخليص الأقاويل الرشدية الأصيلة المبثوثة هنا وهناك في تفاسير فيلسوف قرطبة ومراكش وتلاخيصه، جريًا على عاداته هو في تجريد أقاويل أرسطو العلمية من مذاهب غيره من الأقاويل الجدلية، وذلك ليس في أعماله الواصلة إلينا فحسب، وإنما أيضًا في نصوصه الضائعة أصولها، المتبقية على نحو أو آخر في ترجمات عبرية أو لاتينية. وتدليلًا على صحة ما نقول، نمثل بفكرة وحدة العقل البشري، وهي الدرة النفيسة المبثوثة في القسم الثالث من شرح ابن رشد لكتاب في النفس لأرسطو Peri Psikhis، الذي نقل نصه كاملًا إلى العربية إسحاق بن حنين؛ وهذا الشرح ضاع أصله العربي بعد أن نقله إلى اللاتينية ميشل سكوت (ق 13م) 69، واستعاده من هذه اللغة إلى العربية أواخر القرن الماضي د. إبراهيم الغربي. ومما نقرأه بعبارات هذه الاستعادة حول الفكرة الرشدية المشار إليها:

«ينبغي أن يكون في النفس ثلاثة أجزاء من العقل، أولها العقل المنفعل وأما الثاني فهو الفاعل والمفعول. وهذان - ضمن الثلاثة - أزليان، أي الفاعل والمنفعل، أما الثالث فهو كائن وفاسد بصفة واحدة (أي بمفرديته وانفصاله) وأزلي بصفة أخرى (أي من حيث نزوعه إلى الإنسانية المترقية إلى الاتصال بالعقل الفاعل). وبما أننا رأينا تبعًا لهذا القول أن العقل الهيولاني واحد لكل البشر، وبما أننا تبعًا لهذا أيضًا رأينا أن الصنف البشري أزلي كما تبين في مواضع أخرى، فضروري ألا يكون العقل الهيولاني متعريًّا من المبادئ الطبيعية المشتركة بين كل الصنف البشري، أي من القضايا الأولى والتصورات الفريدة المشتركة بين الجميع، فتلك المعقولات واحدة من جهة المتقبل وكثرة من جهة المعنى المتقبل، فمن الضروري ألا يكون ذلك المعقول فاسدًا بالبساطة بل فاسدًا بالنسبة لكل فرد، وبهذه الصفة نستطيع أن نقول إن العقل النظري واحد للجميع»70.

لا يسعنا المجال هنا للاستفاضة في عرض تلكم الفكرة التي لا توجد عند أرسطو إلا في شكل فُتَاتي، وحسبنا أن نلتمس جدارتها من خلال شبكة إدراك فلسفية صرفة، لم يلتفت إليها الدارسون ذوو الاختصاص، إذ نجدها مسجلة باسم صاحبها ابن رشد عند فلاسفة ألمان، من صنف ليبنز71 وهردر اللذين يعارضانها، وعند واحد من كبارهم، إيمانويل كانط الذي يدافع عنها ضد هذا الأخير بالتخصيص، إذ نقرأ في نصه كاملًا، كما نُعَرِّبه:

«الآن هناك قضية علينا الدفاع عنها ضد هردر القائل: «علينا ألا نترك فلسفة التاريخ تتيه في دروب فلسفة ابن رشد»... وذلك لأن مصير النوع الإنساني- منظورًا إليه في مجموعه - هو ارتقاء مطرد؛ والإنجاز الكلي لهذا هو فكرة خالصة، لكنها نافعة من كل وجهة؛ إنها الغاية التي علينا أن نوجه جهودنا إليها، تماشيًا مع خطة الألوهية»72.

إننا نتفهم معنى انتصار كانط لفكرة وحدة العقل الرشدية (خلافًا لما ذهب إليه هردر)، وذلك إذا ما نظرنا إلى تماهيها مع أطروحة الفيلسوف الألماني في العقل الخالص ومعيارية الضرورة والشمولية لمعرفة الحقيقة وإقامتها. ولعل هذا التماهي هو ما تنبه إليه أرنست رينان (ولو أنه لا يذكر كانط) إذ يسجل: «إن وحدة العقل (عند ابن رشد) لا تعني شيئًا آخر غير شمولية مبادئ العقل الخالص ووحدة التكوين النفسي لكل الجنس البشري، إنسانية حية ودائمة، هذا على ما يبدو هو معنى النظرية الرشدية لوحدة العقل»73. ولعل ما يعيننا أكثر على فهم هذي الموضوعة وتقريبها إلى الأذهان هو ما أنجزه الخبير ألن دي ليبيرا حول مؤلف ابن رشد الضائع أصله العربي: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، هذا المؤلف، بالرغم من ضحالة ترجمته اللاتينية عن ترجمة عبرية من طرف ميشل سكوت (ق 13م)، قد أثار حفيظة توما الأكويني وحكمًا عنيفًا من أسقف باريس، إيتيان تومبيي E. Tempier، وغيرهما بخصوص ما أدركاه عند الفيلسوف العربي كنفي لسرمدية الكيان الفردي، هذا في حين أنه إنما عرض نظرية لامادية للذات المفكرة ولثنائية فاصلة بين الجسم والعقل. وأمام الكم الهائل من الصعوبات النصية والتأويلية حاول دي ليبيرا أن يعيد لشرح ابن رشد لحمته وجدارته الفلسفية الأكيدة انطلاقًا من ترجمة ميشل سكوت اللاتينية مع إصلاح ما اعتورها من أخطاء ومعاطب كثيرة74.

وأخيرًا، لبلورة القضية الأساس في التفسير الكبير لابن رشد، يحسن إيراد فكرة متماهية من مقدمة ابن خلدون، سنجدها بعد ثلاثة قرون تقريبًا من إحدى النوى الصلبة في الفلسفة الديكارتية، وهذا نصها: «وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصّة بملّة بل يوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنسانيّ منذ كان عمران الخليقة. وتسمّى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة»[75]؛ وإلى هذا ذهب أيضًا ابن مسكويه، وله حدسيًّا فضل السبق إذ يكتب: «لقد اخترت عنوان هذا الكتاب جاويدان خرد لأقول للقارئ إن العقول في جميع الأمم هي واحدة في جوهرها. فهي لا تختلف بعضها عن بعض بالنسبة إلى اختلاف البلدان، وهي لا تتغير بالنسبة إلى تغير الزمان، وهي لا تشيخ ولا توهن»[76].

2-5- عن ذائقة ابن رشد الشعرية

ظاهريًّا، يتبدى موقف ابن رشد من الشعر العربي أقرب إلى التحفظ بل الإعراض. وهذا الشعر الذي لم يكن يعرف سواه، غالبًا ما كان يصدر في أغراضه إجمالًا، أحكامًا قيمية أخلاقية ذات بعد تربوي بيداغوجي، مستوحى من الموقف القرآني في سورة الشعراء الآية 224 ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ إلى آخرها؛ سورة يس، الآية 69، ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾، إضافة إلى سورة الأنبياء، الآية 5؛ سورة الحاقة، الآية 41؛ سورة الطور، الآية 30؛ سورة الصافات، الآية 36. كما أن الموقف الرشدي موافق للموقف الأفلاطوني المعبر عنه في كتاب الجمهورية الذي لخصه (باستثناء مقالته العاشرة) وصدر تحت عنوان «الضروري في السياسة»، وهكذا يذهب إلى تأييد ما قرأه عند الفارابي: «وأكثر أشعار العرب إنما هي، كما يقول أبو نصر، في النهم والكريه»، هذا ولو أنه يخصص القول في النسيب الذي إنما هو حث على الفسوق. ولذلك ينبغي أن يتجنبه الولدان، ويؤدبون من أشعارهم بما يحث فيه على الشجاعة والكرم[77]. وقد روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال: «إن من الشعر لحكمة»، وعن عمر بن الخطاب: «الشعر كلام، فحسنه حسن وقبيحه قبيح».

إن هذا الموقف من أشعار العرب وهذا التوجه التعليمي التربوي في تحفيظ الشعر العربي للنشء وردا أيضًا عند ابن رشد في مختصره لمؤلف أرسطو فن الشعر، مذكور أعلاه[78].

غير أنه من المجحف في حق ثقافة ابن رشد الواسعة المتفتحة أن نركن إلى ذلك الموقف، فلا نذهب إلى استطلاع ما بعده وما يضمره. ذلك أن في كلام مفكرنا عن غرض النسيب مثلًا ما يشير إلى تحبيذه لشعر الحب العذري أو ما جرى على منواله، وأتى في باب ما يسميه «الشعر العفيفي»، ويعرفه مستلهمًا بعض عبارات أرسطو في فن الشعر بكونه «مؤلفًا من الأسماء المستولية: (أي الشائعة أو «الأهلية»)، وكذلك من الأسماء الأخر؛ أي المخصوصة أو المتخيلة حيث يريد (الشاعر) التعجب والإلذاذ»[79].

وعلى هذا الشعر العفيفي (العذري أو غير الحضري) يمثل ابن رشد بالمتنبي وإلى حد ما بأبي فراس الحمداني وأبي العلاء المعري، ودونهم المحدثون ولو كانوا من طبقة أبي تمام. فعند أبي الطيب (وهو عنده الأكثر ورودًا) يسوق متذوقًا متلذذًا بيتيه الشائقين: 80

لبسنَ الوشيَ لا متجملاتٍ

ولكنْ كي يصنَّ به الجمالا

وضفرنَ الغدائرَ لا لحسنٍ

ولكنْ خفنَ في الشعرِ الضلالا(3)

كما أنه في مقام آخر يستشهد ببيتين للشاعر نفسه:

كم زورةٍ لك في الأعرابِ خافيةٍ

أدهى- وقد رقدوا- من زورةِ الذيبِ

أزورهم وسوادُ الليلِ يشفعُ لي

وأنثني وبياضُ الصبحِ يغري بي

فيسجل قارؤنا الخبير: «فإن البيت الأول هو استدلال، والثاني إدارة. ولما جمع هذان البيتان صنفي المحاكاة، كانا في غاية من الحسن»81.

لقد كانت لفيلسوفنا الموسوعي ذائقة شعرية معتبرة تقوم على أساس التمييز والانتقاء في حق القصائد ما سلف منها وما جد، معياره في ذلك، كما أشار إليه أرسطو من قبل، أن العلة الأولى المولدة للشعر هي «الإلذاذ لموضع التخييل» فيه82. وعلى ضوء هذا المعيار فإنه يرى في أشعار كثير من المحدثين ما لا يستسيغه «من صور متصنعة ومجازات ضعيفة»، يستشهد عليها بأبي تمام في قوله: «لا تسقني ماء الملام، فإن الماء غير مناسب للملام، وأسخف منه: كَثُبَ الموت رائبًا وحليبًا». كما أن أبا الوليد ينكر على شعراء العرب المحدثين غلوهم الكاذب (كما مارسه السفسطائيون من الشعراء الإغريق)، وينكر عليهم عملهم بالمثل المأثور «أعذب الشعر أكذبه»، ولا يستثني من إنكاره حتى المتنبي حين يقول:

عدوكَ مذمومٌ بكلِّ لسانِ

ولو كان من أعدائكَ القمران

أما فرقة الشعراء الناجية، فكأننا بأعضائهم في عرف ابن رشد وتقييمه – وهذا أمر مدهشٌ جدير بالتأمل – هم أولئك الذين يمارسون صناعة الشعر في قرب تفاعلي وجوار مرئوي مع الفلسفة، وذلك «من حيث تسمية الشاعر لأشياء موجودة وجواز كلامه في الكليات». وهؤلاء الملفقون كأننا بصاحبنا لا يرى غضاضة في أن يتحللوا من عمود الشعر عند الاقتضاء والضرورة83. وقياسًا إلى هذه الفكرة الرشدية النفيسة، كيف لا تحضرنا متقاطعةً متماهية مقالات مارتن هيدغر الشيقة عن الشاعر العظيم هولدرلين.

في الصفحات الأخيرة من تلخيصه، يرفع ابن رشد الغطاء عن الصفات التي يصير بها الكلام شعرًا، ممثلًا عليها بأبيات من الشعر العربي، قديمه ومحدثه، وهي التغييرات، أي «الموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه»، وبالجملة: إخراج القول غير مخرج العادة84، مثل: «القلب والحذف والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب ومن السلب إلى الإيجاب.. وبالجملة: بجميع ما يسمى عندنا مجازًا»، ويمثل ناقدنا النبيه على ذلك أيضًا بآيات قرآنية، فنخلص معه إلى القول: «وأنت إذا تأملت الأشعار المحركة وجدتها بهذه الحال وما عدا هذه التغييرات فليس فيه معنى الشعرية إلا الوزن فقط»85.

من باب توارد الأفكار، ألا تحضرنا هنا بخصوص هذا الكلام الرشدي العجيب قولة شارل بودلير: «الشعر فلسفي في العمق، لكن من حيث هو قدر قبل كل شيء، فإن عليه أن يكون فلسفيًّا بنحو لا إرادي»! وأيضًا بخصوص قول أبي الوليد في «إخراج القول [الشعري] غير مخرج العادة»، ألا نتذكر الشاعر الفرنسي الكبير سانجون بيرس حين أدلى في خطاب تسلمه جائزة نوبل للآداب في 1961: «الشاعر هو من يكسر لحسابنا سُنة التعود»! وكذلك ألا تحضرنا افتتاحيتان للراحل محمود درويش في عددين من مجلة الكرمل: «كثُر الشعراء وقلَّ الشعر» و«أنقذونا من هذا الشعر»، أي شعر من يسميهم ابن رشد «الشعراء المموهون» و«شعراء الزور»! ومن قصدهم أبو الطيب المتنبي قائلًا:

«ومكايدُ السفهاءِ واقعةٌ بهم.. وعداوةُ الشعراءِ بئسَ المقتنى»...

خاتمات

في العصر الوسيط الأوروبي، كانت لفظتا arabi وphilosophi مترادفتين في مقابل latini. وكان الغرب اللاتيني، كما يقر ألان دي إيبيرا «متخلفًا فلسفيًّا»86؛ ولا أدل على ذلك من وفرة الأعلام المسلمين وحتى اليهود الذين لتّن التراجمة أسماءهم العائلية وأحيانًا الشخصية فقط؛ ومنهم من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر الميلادي: أبو بكر الرازي، الطبيب والمفكر الأصيل، Rhazès؛ أبو الحسن بن الهيثم Alhazen، الذي تدين له البصريات في أوروبا الوسطوية بالشيء الكثير؛ الفارابي Alfarabius أو Avenracer (أبو نصر) الفيلسوف الأفلاطوني؛ ابن سينا Avicenna الفيلسوف والطبيب الشهير، ابن وافد Eben Guefet، الطبيب اليهودي في

عهد بني ذي النون بطليطلة؛ ابن زهر الأب والابن الطبيبان Avenzoar؛ ابن باجة السرقسطي Avenpace de Saragossa صاحب تدبير المتوحد المعروف؛ أبو بكر بن طفيل الوادي آشي Abubacer de Cadix، الذي أثرت روايته الفلسفية «حي بن يقظان» في الروائي الإنجليزي دانييل ديفو صاحب رواية روبنسون كروزُوي؛ ابن رشد القرطبي Averroès de Cordoba؛ البطروجي الفلكي Alpetraguis؛ ولم يتعرف اللاتينيون على موسى بن ميمون Moïse Maimonïde وابن جبرون Avicebron (المفكر والشاعر اليهودي) إلا في القرن الثالث عشر؛ وفي القرن الموالي لم يعد لهم من معرفة إلا بابن سينا وابن رشد. فالأول يكاد يجمع مؤرخو الفلسفة الوسطوية على أن مصنفاته هي التي صلحت للغرب مصدرًا لتعلم الفلسفة. أما مترجمه إلى اللاتينية في طليطلة القرن الثاني عشر فهو دومينيك غونديساليD. Gondisali المسيحي، الذي أنجز عمله عن ترجمة قشتالية للنص العربي قام بها اليهودي بن داود... «إن ألبير الكبير المفكر الدومينيكي الألماني [المتوفى في 1280م]، كما يعترف إرنست رينان، مدين بكل شيء لابن سينا، والقديس توما الأكويني (تلميذ الأول) كفيلسوف مدين بكل شيء تقريبًا لابن رشد». إن أول مترجم نقل هذا الأخير إلى اللاتينية هو ميشل سكوت M. Scot وتلاه هرمن الألماني Herman l’Allemand، وكلاهما كان مُترْجِمًا ملحقًا في نابولي بدار فريدريك الثاني من أسرة هوهنستاوفن المالكة الألمانية، وهو الامبراطور المعروف بعدائه لبابوية روما وبصداقته للمسلمين ومحبته لثقافتهم، كما بأسئلته إلى عبد الحق ابن سبعين الأندلسي الذي أجاب عنها في كتابه المسائل الصقلية87، كما أشرنا في المقدمة.

من باب ما لا يدرك كله لا يترك كله، نرى شيئًا من الغلو في تحذير البحاثة عبد الرحمن بدوي من الترجمات العبرية التي هي في تقديره «أفسد ألف مرة من الترجمات اللاتينية»88: فهذه الترجمات، بالرغم من معاطبها وتقصيراتها، لها فضل لا ينكر، فإضافة إلى تدليلها على أن علم ابن رشد شمل أيضًا نصوصًا أخرى لأرسطو وعند الضرورة لأفلاطون، فإنها تمدنا نحن الأحياء بمادة خام يمكن من خلالها محاولة إعادة تلك النصوص الضائعة إلى لغتها الأصلية، قصد الوقوف على المزيد من اهتمامات فيلسوفنا وتأويله، ما كنا لنعرفها لولا وجود تلك المادة وتداولها عبر الأحقاب.

ماذا عن التفاسير الرشدية وعطاءاتها؟

«هذا الإمام وهذه أعماله/ يا ليت شعري/ هل أتت آماله». إن سؤال هذا البيت الذي قاله محيي الدين بن عربي في حضوره تشييع ابن رشد إلى مثواه الأخير، لربما يجوز الإجابة عنه بكون أعمال فيلسوف قرطبة ومراكش عرفت مآلًا لا يخلو من الفرادة والمفارقة، وأن آماله لم تؤتِ بعض أكلها في الوسط الإسلامي، بل في أوروبا المسيحية، ولو على أنحاء متنوعة متفاوتة. فلقد حرَّم أساقفة باريس وأكسفورد وكانتربري في القرن الثالث عشر- كما فعل فقهاء المالكية من الأندلسيين من قبلهم- قراءة مصنفات ابن رشد المترجمة إلى اللاتينية أو العبرية، حتى إن حكم الإعدام بالتحريق قد صدر في حق أحد مترجميه المتأخرين، وهو جيرار بروي دي لانگدوك G. Breuil de Languedoc؛ لكن بالرغم من ذلك فإن أعماله، كما يقر بذلك إرنست رينان نفسه

في كتابه الشهير ابن رشد والرشدوية كانت لها إفاداتٌ نافعةٌ جُلّى على أتباعه وأيضًا على خصومه منذ أواخر عهد ابن رشد، وذلك مع المفكر الديني اليهودي موسى بن ميمون حتى أواسط القرن السادس عشر، ومع مدرسة بادوفا الإيطالية، مرورًا بروجي بيكون وألبير الكبير وتوما الأكويني، وغيرهم. فهذا القديس الأخير (المتوفى في 1274)، على سبيل المثال الدال، كان المستفيد الأكبر من شروح ابن رشد لأرسطو المنقولة إلى اللاتينية، لكنه لم يسع إلى استيعاب الأرسطية والتعويل عليها إلا كرافد عقلي أو فلسفة شرعيتها وغايتها تقومان وظيفيًّا في خدمة الإيمان الإنجيلي وجرايته، وذلك، خلافًا لابن رشد، من دون أي تنازل أو تلكؤ في مجال أساسيات هذا الإيمان حول خلق الله الكون من عدم ووحدة الروح والجسد وخلود النفوس الفردية، وهي المسائل التي كَرَّس لها كتابه الموسوم وحدة العقل، ضد ابن رشد89. كما أنه - خلافًا أيضًا لما فعله ابن رشد بأرسطيته ضد المعتزلة والأشاعرة والغزالي - لم يُشَهِّر بآباء الكنيسة قبله ولم يُبَدّعهم، بل ذهب على العكس - في مجال الأخلاق مثلًا - إلى إقامة الحكمة على قيمة التعقل (phronisis)، كما في كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيكوماخوس أو prudentia بالمعنى الأوغسطيني. ومن هنا كان اجتهاده في التوفيق بين أرسطو والقديس المغاربي أوريليوس أغسطينوس (354-430م) صاحب مدينة الله. ولعل مسلك توما الأكويني هذا هو ما جعله، على نقيض ابن رشد بين قومه، يخلف مدرسة حملت اسمه ومذهبًا صار منذ بداية القرن السادس عشر مذهب الكنيسة الرسمي وركنا ركينًا بمعية الأرسطية «الممسحة»، في الفلسفة السكولائية90.

أما خارج كل مرجعية أوروبية أو مسيحية، يمكن استقاء بعض عناصر القراءة الفلسفية النقدية لكتابات ابن رشد الأصيلة من مرجعية قريبة منه مكانيًّا وزمانيًّا وحتى ذهنيًّا إلى حد ما، ونقصد بها الخلدونية التي كان صاحبها شديد الشعور بمأزق المشائية الإسلامية (المضموني والمنهجي) ونزّاعا إلى إقامة علم بديل عنها أسماه «علم الاجتماع البشري» أو «علم العمران»91.

حسب ابن الخطيب في الإحاطة والمقري في نفح الطيب، فإن لابن خلدون تلخيصات لبعض مؤلفات ابن رشد هي، على شاكلة لباب المحصل...، في التحصيل المعرفي، ضاعت من بعد كلها. إن صاحب المقدمة يذكر بالاسم لابن رشد تلخيص الخطابة لأرسطو ولا يشير إلى تلخيص السياسة لأفلاطون. لكن هناك مؤشرات تدل على أن مؤرخنا علم بهذا التلخيص واطلع عليه، منها أن الترجمة العبرية له على يد شامويل بن يهودا تعود إلى القرن الرابع عشر، أي أن الأصل العربي كان موجودًا وربما متداولًا في عهد ابن خلدون وبعده، إلى أن ضاع تمامًا في الحريق الذي أتى على جزء من الذخيرة العربية بمكتبة الاسكوريـال سنة 1671.

وعلاوة على ذلك المؤشر، هناك آخر يكمن في المفاهيم والعبارات الواردة في تلخيص السياسة والتي يستعملها ابن خلدون في نقده لأفكار ابن رشد السياسية، ومنها على سبيل المثال أن «الاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم، إنما هي اجتماعات بيوتات وأسر»92، فيعتبر هذا التعليل للحسب ولقوة الحكم السياسي أي «بقدم النزل بالمدينة»، من غلطات فيلسوف قرطبة الذي انخدع بالمعرفة العامة المشهورة وخفي عليه في الأمر «حقيقة العصبية وسرها في الخليقة»93. وما ورد في الموضوع نفسه (خصوصًا في الفصلين 13 و14 من المقدمة يرجح

كون ابن خلدون اطلع على تلخيص السياسة علاوة على تلخيص الخطابة الذي يذكره بالاسم[94]. وقد يصح القول أيضًا إن مؤرخنا قرأ كتاب فصل المقال الذي كان لا يزال يذكر في عهده. وفي المحصلة فإن اسم ابن رشد وارد مرتين في كتاب العِبَر وعشر مرات في المقدمة، خصوصًا في الفصل الواحد والثلاثين من الكتاب السادس «فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحِليها».

في مقابل ذلك، ليس هناك يقين على أن ابن خلدون اطلع على أهم تفسير قام به أبو الوليد لأرسطو، تفسير ما بعد الطبيعة، هذا مع أن مقاطع عدة من ثلاث مقالات فيه (الباء/ الدال/ الهاء) – علاوة على أخرى في تلخيص البرهان- سبق أن ذكرنا أهمها، تتماهى قبليًّا مع النقد الخلدوني وتعززه، ومؤداه أن ميدان المعرفة الميتافيزيقية («الناظرة في المسائل القصوى»، حسب التعريف الرشدي) هو ميدان الإشكالات العويصة المعضلة (apories) لا تدخل تحت حكم البرهانية الضرورية الشمولية (apodektikos)؛ وذلك لأنها غير قابلة للتجربة والاختبار العقلي الممكن، كما سيفلسف ذلك كانط في القرن الثامن عشر على نحو أعمق مفهوميةً ومنهجية وأوسع نسقية.

في تلخيص السياسة (المقتصر على الفصل الثاني حتى التاسع من جمهورية أفلاطون)، يظهر من أفكار الفيلسوف اليوناني وتعليقات ابن رشد واستطراداته أن المدينة الفاضلة لا يمكن أن تتوافر لها حظوظ التحقق إلا بشرط ضروري أكيد هو تطبُّع الحكام العادلين المستنيرين بمثالية متواترة بناءة خالصة، لا تعتورها أي شروخ ولا قلاقل تاريخية. والحال أن ابن خلدون المعترض على كل ترتيلية سياسية وعظية طوباوية يرى، معززًا بالحجج والحالات التاريخية الواقعة، أن ذلك كله محال. وإن أفلاطون نفسه (مفسرًا من طرف ابن رشد) يؤيد قبليًّا مؤرخنا حين يقر في أكثر من موضع الاستحالة التاريخية للمدينة الفاضلة، إذ يعترف بالحرف: «وجب القول إنه لن يكون هناك إمكان لقيام مثل هذه المدينة، وبالتالي فإن كل ما قلناه من قبل في ذلك يمكن أن تتبين لنا الآن استحالته»[95].

ولا ريب عندنا أن أعمال أعلام كابن خلدون، ومن قبله ابن عربي والسهروردي وابن سبعين، تؤكد أن ابن رشد لم يكن في العالم الإسلامي خاتم الفلاسفة، و لم تمت الفلسفة بموته، ولم يكن «الشعاع الأخير» في تاريخ الفكر الفلسفي بمعانيه المتعددة الثرية على أرض الإسلام، وذلك عكس ما ذهب إليه بعض الدارسين من صنف مونك ورينان، واقتداءً بهما محمد أركون.

أخيرًا، ليس علينا، كما يرى كانط، أن نتبع توصية الفيلسوف الألماني هردر الداعية إلى اجتناب طريق ابن رشد، كما أسلفنا الذكر، لكن في المقابل ما نتمناه هو قيام تيار دراسي يعيد فيلسوف قرطبة ومراكش إلى انتمائه التاريخي والمعرفي؛ تيار لا يتغاضى عن تناقضاته وهفواته، ولا يخضع في معالجته لضغوطات المركزية العقلية الهيلينية أو الغربية (التي تجعل البعض يصدع متعجبًا: وأخيرًا عثرنا على عقلاني في الإسلام: ابن رشد!)؛ كما لا ينساق ذلك التيار وراء التملكات الحداثوية المتهافتة المشوهة. إن الأعمال الرشدية ستظل مواضيع مهمة في تاريخ الفلسفة، جديرة بالبحث والمساءلة، وصاحبها المتجرد للتحصيل المعرفي، المحب المتشوق للفلسفة، سيبقى معلمة مضيئة، من دون أن نقول عنه ما قاله هو عن أرسطو: «كمُل عنده الحق»...

إن القراءة الفلسفية الصادرة عن الوعي التاريخي، المهمومة بمطالب الاستئناف الإبداعي – وهي التي نراها اليوم من أعز ما يطلب – لمن شأنها أن تجنبنا أيضًا السقوط في أشراك صنف من الاستشراق، يروم إدخالنا في منطق النقض والتضاد، وإلزامنا مثلًا بإفراغ الجهد للدفاع عن أصالة الفلسفة العربية الإسلامية حين ينفيها، معتبرًا هذه الفلسفة، كما يذهب إرنست رينان، مجرد «عارض استطرادي» في تاريخ العرب الفكري، إذ لم تكن عند الساميين، كما يكتب، «غير استعارة خارجية صرفة خالية من كل خصب، وغير اقتداء بالفلسفة اليونانية»96. ويذهب رينان إلى حد التأسف لكون العرب كانوا هم نقلة التراث اليوناني، من فلسفة أرسطو المشائية وهندسة إوقليدس وطب جالينوس وفلكيات بطليموس، بدل أن يقوم البيزنطيون أنفسهم بذلك، فيكتب: «آه لو كان البيزنطيون أقل غيرة على كنوز ما كانوا وقتذاك يقرأونها، إذن لما احتيج إلى ذلك المعبر الغريب الذي جعل العلم الإغريقي يأتينا من القرن الثاني عشر مرورًا بسوريا وبغداد وقرطبة وطليطلة»!97.

كما أن ذلك الموقف نفسه قد يمنحنا القدرة على فحص نصوص الظاهرة الفلسفية في الإسلام بمقولتي الحي والميت فيها. وعلى ضوء هذا الفحص يتسنى لأسئلة أساسية أن تطرح، منها مثلًا: هل من الممكن نظريًّا وعمليًّا استثمار قدر ما من تلك النصوص لفائدة فكر فلسفي جديد؟ أم أن مغادرتها – والمغادرة تفترض العبور– هو الشرط الأكيد لتدشين ممارسة فلسفية جديدة؟ وكيفما كان الاختيار، تجاوزيًّا يلقي بتلك النصوص بين طبقات تاريخ الكلام الفلسفي، أو تركيبيًّا يستجلب ما هو من قبيل الصحة فيها، فإن صاحبه مطالب بالاضطلاع المعرفي والاقتدار الفلسفي، وما يظل من المواقف والمزاعم دون استيفاء هذين الشرطين فهو هراء وهتاف ليس غير.

ومن آخر الكتابات السجالية اللاعلمية تلك التي اقترفها أستاذ التاريخ بجامعة ليون، سيلڤان گوگـانهيم Sylvain Gouguenheim في كتاب له98، حيث يذهب متهافتًا إلى نفي دور العرب في نقل التراث اليوناني إلى أوروبا القرون الوسطى ثم إسناد ذلك الدور إلى اسم مغمور هو جاك دي ڤينيز Jacques de Venise من القرن الثاني عشر ميلادي، الذي ترجم - حسب ادعاء المؤلف - أرسطو مباشرة من اليونانية (التي كان يحسنها) إلى اللاتينية، وذلك في كنيس مون سان-ميشل؛ وبالتالي يكون الغرب المسيحي حول الموضوع في حلٍّ من أي ديْن إزاء العرب والمسلمين، وهذا عكس ما انعقد عليه إجماع علماء ومستشرقي أوروبا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين وفيما بعد، بما فيهم إرنست رينان نفسه. وگوگانهيم الذي لا يأبه لهذا الإجماع ولا لكل الدراسات العلمية القديمة والحديثة التي تصب فيه وتعضده، يأبى إلا أن ينفرد بأطروحته الفجة المهزوزة ويتعصب لها مزهوا. ونظرًا لخطورة تأثير ذلك المؤلف وفداحة أخطائه ومغالطاته، أقدم جمع من الخبراء، المشهود لهم بالكفاءة والنزاهة، على وضع كتاب بالغ الأهمية، تحت إشراف فيليب بوتغين وألن دي ليبيرا ومروان راشد وإيرين روزي99. فهل يا تُرى يستطيع هذا المؤَلَف العلمي مغالبة أضرار أطروحة گوگَانهيم، سيما وأن وسائل إعلام ومواقع إلكترونية وبلوگَات Blogs (ومعظمها يميني «إسلاموفوبي») نشرت مقاطع من مؤلفه وتصريحاته ووقفت إلى جانبه تناصره لدواع وأسباب تعود ولا شك إلى واقعة 11 سبتمبر 2001، كما تعود إلى وضع الإسلام والمسلمين اليوم في أوروبا والغرب عمومًا؟

1 انظر رواية جلبير سينووي: G. Sinoé ابن سينا أو طريق إصفهان، باريس 1989.

2 ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص 87 (كما ورد في رواية الجوزجاني).

3 شاعت تلك القصة حتى وصلت مُحَوَّرَة إلى عِلمْ الفيلسوف الألماني هيجل إذ أنه نسبها إلى الفارابي، انظر دروس في تاريخ الفلسفة، الترجمة الفرنسية، ط. فران، باريس، 1978، ج 5، ص 1033.

4 الغزالي، المنقذ من الضلال، طبعة اليونسكو، بيروت، 1959، ص 48.

5 انظر في تلخيصات ابن رشد لجالينوس: رسالة في الترياق، ص 265.

6 انظر إضافة إلى ما سيأتي ذكره: ابن الأبار، التكملة... ط. مجريط، 1886؛ ابن فرحون، الديباج المذهب...؛ ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1964-1965؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المطبعة الوهبية، مصر 1300هـ. ابن بشكوال، الصلة...، ط. القاهرة 1955... انظر أيضًا أرنست رينان، ملحق ابن رشد والرشدية (يأتي ذكره)؛ محمد عابد الجابري (انظر الهامش 18)؛ محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد، الرباط، 1999.

7 ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 125.

8 إن ذلك الاجتماع تم بواسطة ابن طفيل، طبيب الخليفة وصديق أبي الوليد، كما في رواية مشهورة.

9 فن الشعر، المرجع المذكور، ص 217 و250.

10 انظر في S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe ، ص 433.

11 ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق ألبير نادر، بيروت 1981، ص30 وما يليها.

12 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم (ط2)، القاهرة، 1984، ص 180 و207.

13 انظر ابن رشد، كتاب الكليات في الطب، تحقيق سعيد شيبان وعمار الطالبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1989، ص 422 وما يليها.

14 انظر كتاب الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص 63 وما يليها.

15 انظر إبراهيم مدكور، أرغانون أرسطو في العالم العربي، دار Vrin، باريس، 1969 (ط.2). ومن أهم نتائج هذا البحث؛ نفي الأصالة عن اشتغال العرب بالمنطق وحتى عن منطق المشرقيين، انظر ص 268 وما يليها.

16 انظر عبد الرحمن بدوي، انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي، فران، باريس، 1968؛ وكذلك ديمتري گوتس D. Gutas في Greek Thought, Arabic Culture، ط. روتلدج، 1998.

17 دانتي، الكوميديا الإلهية، الترجمة الفرنسية، ط. الإخوة Garnier، باريس، 1966، ص30.

18 ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ص339. والرواية نفسها ينقلها القفطي مع إسقاط السؤال الثالث وجوابه «قال ما حسن عند الجمهور» وتنويع القول الأخير لابن النديم: «فلما استيقظ المأمون من منامه حدثته نفسه وحثته همته على تطلب كتب أرسطوطاليس». انظر كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار، بيروت (د.ت)، ص23.

19 الغريب أن البحاثة عبد الرحمن بدوي يقر أن تلخيص السياسة لابن رشد هو تلخيص لمؤلف الجمهورية لأفلاطون (تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار فران، باريس 1972، ج 2، ص 868-856، وكذلك في مساهمته الممتازة ضمن أعمال ندوة Multiple Averroès (ط.Les Belles Lettres، باريس 1976، ص 62)، ثم يفاجئنا بالقول في موسوعة الفلسفة، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984): «وللأسف الشديد لم نعثر حتى الآن على الأصل العربي لتلخيص ابن رشد لكتاب «السياسة» (المعروف خطأ باسم «الجمهورية»!»، ص37.

20 إرڤن إسحاق يعقوب روزنتال Irvin Isaak Jacob Rosenthal وليس فرانز روزنتال، كما ورد مرارًا في خطأ فادح عند محمد عابد الجابري في كتابه المثقفون في الحضارة العربية، حيث يتكرر الخطأ إحدى عشرة مرة ما بين ص 141 و149. وقد عرّب ترجمة إرفن روزنتال حسن عبيدي ناقلًا غلطة فادحة عن نجيب الحقيقي مفادها أن روزنتال هذا هو مترجم مقدمة ابن خلدون، بيد أنه فرانز روزنتال (انظر ص 38). ويحفل نص عبيدي وشريكته بأخطاء تواريخية ومعرفية كثيرة، يمكن لأي باحث مطلع الوقوف عليها. وإن المرء ليفجع من ورود أخطاء من ذلك الحجم عند باحثين يفترض فيهم أن يكونوا من أهل التحقيق والتدقيق...

21 انظر عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1978، ص354-353.

22 تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة موريس بويـگ (ط.3، بيروت، 1986، ج1، ص10. المقطع بعبارات متنوعة يستعمله ابن رشد في فصل المقال، ص33-3 1.

23 فصل، ص 58 – 57.

24 تهافت التهافت، نشرة موريس بويـگ (ط. 3)، بيروت 1992، ص 184.

25 مناهج، ص 180 و 270.

26 فصل، ص 58.

27 انظر ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1972، ص177؛ وكذلك فصل المقال، ص 44-43.

28 ابن سبعين، بد العارف، دار الأندلس، بيروت، 1978، ص143.

29 ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 1981، ص709. حول بعض أصداء تقديس ابن رشد لأرسطو في أوروبا ما بعد السكولاتية وحكم الديكارتي مالبرانش فيه، انظر أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ط. ميزنوف – لاروز، باريس، 1997، ص 54-17 ؛ ألان دي ليبيرا، الفلسفة القروسطوية، ط. PUF، باريس 1993، ص 163-164.

30 ابن سينا، منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة، 1910، ص3، وذلك ما ورد في مقدمة الكتاب، أما متنه فلم يبرح مواضيع المنطق التقليدية المطروقة قبله.

31 انظر كارلو ألفونسو نلينو، «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية»، ترجمة ع. بدوي في التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، الكويت/ بيروت، 1980، ص 245-296.

32 يكتب ابن سينا بالحرف: «وإذ لا بد من ناس يخدمون الناس، فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة. وكذلك من كان من الناس بعيدًا عن تلقي الفضيلة، فهم عبيد بالطبع، مثل الترك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة، التي أكثر أحوالها أن تنشأ فيها أمم حسنة الأمزجة، صحيحة القرائح والعقول». (الشفاء، الإلهيات، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960، ج2، ص453). فأين نحن من ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ و ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، إلخ؟

33 تفسير ما بعد الطبيعة، المرجع المذكور، ج1، ص65.

34 راجع مناهج، ص 191– 170 .

35 انظر مثلًا جاك لوكوف، حضارة الغرب الوسيط، ط. أرطو، باريس 1965، ص428.

36 انظر عبد الرحمن بدوي في مساهمته المفيدة، «ابن رشد أمام النص الذي يفسره»، أعمال ندوة Multiple Averroès، مرجع مذكور، ص 62 و66. في هذه الدراسة، يحذرنا البحاثة من كل الترجمات العبرية لابن رشد التي يعتبرها فاسدة «بل أفسد ألف مرة من الترجمات اللاتينية» (ص 80). لكن أليس وجودها- على عِلَّاتها- أحسن من عدم وجودها؟

37 انظر تفسير ما بعد الطبيعة، المرجع المذكور، الجزء 2، مقالة الباء.

38 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو في الشعر، ضمن أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة وتحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت 1973، ص 201 و205.

39 نفس المرجع، ص 217.

40 عبد الرحمن بدوي، تاريخ الفلسفة في الإسلام مرجع مذكور ج.1، ص5.

41 انظر الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1980، ص263.

42 المرجع نفسه، ص264.

43 راجع كتاب أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين، لأبي بكر الصنهاجي المكنى البيدق، نشره وترجمه إلى الفرنسية ليفي بروفنسال، ط. Geuthner، باريس 1928، ص 9 و11.

44 د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المرجع المذكور، ص266-265. لتدقيق الكلام في علاقة ابن رشد بالفلاسفة المشارقة وبالغزالي، انظر جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، الدار البيضاء 1986، الفصل الرابع، وخصوصا الصفحات 012-112، 612، 342، 542؛ وكذلك دراسته «الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد»، مجلة كلية الآداب، العدد 8، 1986، ص 50-15؛ إضافة إلى تقديمه وتحقيقه لكتاب ابن رشد مختصر المستصفى، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1994.

45 عبد الرحمن بدوي، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المرجع المذكور، ج2، ص788.

46 المرجع نفسه، ج2، ص788.

47 المرجع نفسه، ج2، ص776-775.

48 تهافت التهافت، ص 220.

49 المرجع نفسه، ص 227.

50 المرجع نفسه، ص 246.

51 المرجع نفسه، ص 584.

52 المرجع نفسه، ص 514-515.

53 المرجع نفسه، ص 255.

54 تفسير ما بعد الطبيعة، المرجع المذكور، ج1، ص10، تهافت التهافت، المرجع المذكور، ص 186.

55 طبعات تلك الكتابات التي نستعملها في هذا البحث هي: أ- فصل المقال... طبعة ألبير نادر، بيروت، 1961، إضافة إلى طبعة غوتيي مع ترجمتها الفرنسية، الجزائر، 1942، وكذلك طبعة مارك جوفروا الجديدة مع ترجمتها الفرنسية، دار G.-F.، باريس 1996. ب- كشف مناهج الأدلة... تحقيق د. محمود قاسم، (ط.2)، القاهرة، 1964. ج - تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، (جزءان)، دار المعارف، 1964.

56 انظر مساهمة ميغل كروز هرنانديز (بالإسبانية) «حدود أرسطية ابن رشد»، في Multiple Averroès، مرجع مذكور ص 129-155.

57 فصل المقال...، ص 35.

58 نفس المرجع، ص 45.

59 انظر مقدمة دي ليبيرا لترجمة فصل المقال (مارك جوفروا)، المرجع المذكور،= = ص31 و41. وانظر في الموضوع نفسه ابن حزم – الذي لا يذكره ابن رشد إلا في كتابه الفقهي بداية المجتهد ونهاية المقتصد دون سواه(!) – وذلك في مؤلفه الشيق، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق د. إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1959، ص175 حيث نقرأ: «وقد كتب بعض الخلفاء إلى عامله: إحص المؤنثين قِبلك، يريد إحصاء العدد، فقرأها الكاتب «اخص» فخصى كل من كان قبله منهم. ولهذا صار طالب الحقائق مضطرًا إلى النحو، ومن ذلك أشياء = =تقع في المعطوف محيرة كنحو ما غلط فيه جماعة من العلماء في قوله عز وجل ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ » (آل

عمران: 7) فظنوا أن «الراسخون في العلم» معطوفون على الله عز وجل، وليس كذلك وإنما هو ابتداء كلام وعطف جملة على جملة لبرهان ضروري قد ذكرناه في موضعه...»

60 فصل المقال...، ص 36، 35.

61 نفس المرجع، ص 39.

62 نفس المرجع، ص 36.

63 انظر مثلًا الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة، بيروت (د.ت.)، ج2، ص435؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (د.ت.)، ج2، ص 591.

64 وكذلك الشأن في سورة البقرة، 28/ سورة فصلت، 11/ سورة هود، 8؛ فصل المقال...، ص 42-43.

65 فصل المقال...، صفحات 53، 83، 34، 64، 25، 65، 85، 46.

66 تفسير ما بعد الطبيعة، المرجع المذكور، ج 2، ص 702، وما يليها في تفسير مقالة الهاء، هذا فضلًا عما ورد في السياق نفسه ضمن تفسير مقالتي الباء والدال.

67 انظر تلخيص كتاب البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982، ص 44.

68 ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، مرجع مذكور، ص169.

69 أما الترجمة العبرية لموسى بن ميمون (منتصف ق 13م) فهي لـ « تلخيص» ابن رشد لكتاب «في النفس» لأرسطو، لم يضع أصله العربي، انظر نصه بتحقيق وتعليق ألفرد. لـ. عبري، القاهرة 1994.

70 ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله عن اللاتينية إلى العربية د. إبراهيم الغربي، بيت الحكمة، تونس 1997، ص 243-244.

71 انظر ليبنز Lebniz مقالات في الثيوديسيا، ط. فلامريون، باريس، 1969، ص 54-59.

72 إمانويل كانط، فلسفة التاريخ، ط. دينويل-غونتيي، باريس، 1947، ص 85-87.

73 إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ط. ميزونوف-لاروز، باريس 1997، ص 109 وما يليها.

74 انظر عمل ألن دي ليبيرا Averroès. L’intelligence et la pensée ط. فلامريون، باريس 1998.

75 ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 629؛ وأيضًا ديكارت، خطاب في المنهج، الأعمال الكاملة، ط. غاليمار-لابلياد، باريس 1953، ص 126 وما يليها.

76 مسكويه، في تقديم الحكمة الخالدة، دار الأندلس، 1980.

77 ابن رشد، تلخيص كتاب الشعر، مرجع مذكور، ص 205.

78 ابن رشد، الضروري في السياسة، مرجع مذكور، ص 92-91.

79 تلخيص كتاب الشعر، ص 238.

80 نفس المرجع، ص 228.

81 نفس المرجع، ص 217.

82 نفس المرجع، ص 206. ومن هذا الباب يسجل ابن رشد ما له صلة بموضوعنا:= =«ومن هذا النوع من الناس [العامة] تظهر فئة السفسطائيين، القائمين على أمر هذه المدن ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح» (الضروري في السياسة... المرجع المذكور، فقرة 181).

83 نفس المرجع، ص 215.

84 انظر المرجع نفسه، ص 215-214.

85 المرجع نفسه، ص 243.

86 ألان دي ليبيرا، الفكر في العهد الوسيط. ط لوسوي، باريس، ن 1991، ص 110.

87 انظر ابن سبعين، الرسائل الصقلية، بيروت، 1941، وكذلك روايتي «هذا الأندلسي!»، دار الآداب، بيروت، 2007.

88 عبد الرحمن بدوي، في Multiple Averroès، مرجع مذكور، ص 80.

89 انظر توما الأكويني، ضد ابن رشد، ترجمة دي ليبيرا، ط. فلاماريون، باريس، 1994.

90 حول ظهور مؤسسة الجامعة وطبقة «المثقفين» في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بأوروبا، وذلك كخروج عن نزوع إبقاء الفلسفة مصانة بين جدران سميكة منيعة، وهو نزوع ابن رشد بامتياز وابن باجة من قبله (في تدبير المتوحد)، انظر على سبيل المثال جاك لوكوف، المثقفون في العهد الوسيط، ط Seuil. باريس، 1985؛ ألان دي ليبيرا، - التفكير في العهد الوسيط، ط Seuil باريس 1991، الفصل 4 والفصل 5، - الفلسفة القروسطية، المرجع المذكور، ص 367-383.

91 انظر مؤلفنا، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة، بيروت، 1998، أو ط2 المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006.

92 ابن رشد، الضروري في السياسة، مرجع مذكور، ص 175-176.

93 ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 169.

94 المرجع نفسه، ص 168.

95 انظر ارڤن إسحاق روزنتال: Commentary on Platon’s Republic، طبعة جامعة كمبريدچ، 1956، ص 162 وص 195 وما يليها، أو ص 142 في ابن رشد، تلخيص السياسة، عَرَّبه حسن عبيدي وفاطمة كاظم الذهبي عن الترجمة الإنجليزية من العبرية، واحدة لأرفن رونتال المذكور، والأخرى أنجزها Ralph Lerner والف ليز: Averroes on Plato’s Republic، ونشرت في 1974 عنCornell University Press، انظر ذلك الإقرار أيضًا في تعريب الكتاب نفسه عن العبرية لأحمد شحلان ولو بعبارات أخف، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، بيروت 1998، ص 172.

96 إ. رينان، ابن رشد والرشدية، ط. 3، باريس 1866، ص VIII من التوطئة المحذوفة من ط. 1997 المشار إليها أعلاه، أو انظر ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، 1959، ص15.

97 انظر الاسلام والعلم، ط. كلمان ليفي، باريس 1883، ص 11. حول الرد على تلك الادعاءات التي قال بها إرنست رينان في ابن رشد والرشدية (مرجع مذكور)وكتابٌ آخرون أقل منه أهمية علمًا وموسوعية (علي زيعور و ماجد فخري وسميح الزين...)، انظر هنري كوربان في ابن رشد المتعدد، ص 323-332؛ ألان دي ليبيرا، الفلسفة القروسطية، المرجع المذكور، ص 183-184. بنسالم حميش، العرب والإسلام في مريا الاستشراق، دار الشروق، القاهرة، 2010.

98 انظر

Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l’Europe chrétienne Ed. Le Seuil, Paris, 2008.

99 انظر

Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante, par Philippe Büttgen, Alain de Libéra, Marwan Rached, I. Rosier-Catach, éd. Fayard, Paris, 2009.

الفصل الرابع

ابن بطوطة ورحلة المتعة والتقوى

الغنى في الغربة وطن، والفقر في الوطن غربة.

علي بن أبي طالب، نهج البلاغة

وقال لي: في الرؤية ضيقٌ تعرفه، ولا تعبره، فإذا جاءك، فسح: إنما جاءك لذلك.

النفري، كتاب المواقف

إني أعلم حبك [يا ابن بطوطة] للأسفار والجولان.

محمد شاه بن تغلق، رحلة ابن بطوطة

تقديم

قد يفي هذا الفصل بغرضه إن تمكنا من إظهار أن العالم الإسلامي، الذي اتُّخِذَ من طرف الغرب exotes قد أنتج هو بدوره إغرابييه، 1 exotisme طوال قرون موضوعًا لنزعاته الإغرابية وإلى حدّ ما مستغربيه)، وهم على العموم أصناف من أهل الجغرافيا والرحلات والسفارات، كانوا) بشكل من الأشكال مولعين بالآخر من حيث ثقافته ومقولاته ونمط عيشه؛ كما كانوا مندمجين أثناء إجراء التنقل والترحال في عملية عرض حساسيتهم ومزاجهم وذهنيتهم على محك اختبار المكان والزمان وتنوع الثقافات والمجتمعات. ويمكن على سبيل التحديد ذكر أهمهم، خصوصًا منهم الذين تعدوا الرحلات الحجازية وحوّلوا رحلاتهم إلى أثر مكتوب، وهم من الشرق الإسلامي ابن فضلان (ق 4هـ) والبيروني (ق 5هـ) وأيضًا ابن منقذ (ق 6هـ) – بمعنى سنذكره –، وابن جبير (ق 6-7هـ) وابن بطوطة (ق 8هـ) وحسن الوزان (ق 10هـ)، وغيرهم من الغرب الإسلامي. واللغة العربية، كما نعلم، حافلة بالتعابير التي تعكس رسوخ تقليد الهجرة والترحال في الاجتماع العربي الإسلامي، ومنها مثلًا: شدَّ الرحال، ضرَب أكباد أو آباط الإبل، أخذ عصا التسيار، ضرَب في الأرض... إلخ.

بالطبع – وهذا ما فعلناه في ذلك بالتحديد – لا بد من التمييز في تاريخ الرحلات العربية بين من وقفوا عند الآخر النسبي، أي المنتسب إلى نفس اللغة والدين والمغاير إلى حد ما في العادات والتقاليد (لبعد الشقة)، وبين من ذهبوا أبعد من أجل ملاقاة الآخر المختلف اختلافًا قد يصل في حالات إلى درجات قصوى. ويقضي مقام كل دراسة لموضوع كموضوعنا أن يكون الاهتمام أكثر بالفئة الثانية، نظرًا لتعلقها بوصف الغير في مجالات نائية، مستجيبة لروح النزعة الإغرابية

ووظيفتها. فباستثناء ابن منقذ أمير قلعة شيزر بشمال حماة، الذي أتاه الآخر غازيًا بلاده في حملات صليبية، يمكن ذكر الأجناس التي وصفها الإغرابيون العرب من المتنقلين حتى ندرك مداراتهم البعيدة القياسية: الهندوس (البيروني)، الترك والخزر والروس والصقالبة (ابن فضلان)، الصقليون (ابن جبير)، الترك والفرس والمغول وشعوب جنوب غرب آسيا (ابن بطوطة). هذا علاوة على المحْدثين كالشدياق والطهطاوي من المشرق، والصفار والعمراوي والحجوي من المغرب، وغيرهم كثير ممن صار الآخر عندهم هو بالتخصيص أوروبا الغربية، ينضاف إليهم بعض دعاة الإصلاح في العالم الإسلامي الذين استشكلوا تأخر المسلمين وتقدم بلدان الغرب، وذلك جراء صدمتي التحديث والاستعمار، منذ حملة نابليون على مصر في 1798 حتى منتصف القرن العشرين (وهذا الشق الثاني ليس موضوعنا).

ما تيسر من البيوغرافيا – 1

إن المناسبة لا تسمح بالوقوف إلا عند أغنى أنموذج، هو ابن بطوطة الطنجي، الملقب عن جدارة واستحقاق بجوالة العرب وأفَّاقهم و«رحال هذه الملة»، حسب تعبيره في الرحلة، المسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار2. وسؤالنا الافتتاحي المحوري هو: كيف لنا أن نفهم شوق السفر عند رحالتنا، وهل من دوافع عميقة كانت تجعله يشدّ الرحال ويخترق الآفاق، بعيدًا وأبعد من سواه؟

عن حياة الرجل قبل رحيله في 2 رجب 725هـ (13 يونيو 1325م)، وهو شابّ في الواحدة والعشرين، لا نعرف الكثير، ما خلا أنه ولد في طنجة شمال – غرب المغرب الأقصى (في رجب 703 هـ/ فبراير 1304م) وأن نسبه بربري لواتي، ويذهب المقريزي إلى أن قبيلة لواتة عربية وتوجد أيضًا في أرض الكنانة... أما العناصر البيوغرافية الدالة التي نستقيها من نص رحلته فهي أنه حج أربع مرات (ما بين 1326 و1332م، إضافة إلى حجة عودته الأخيرة في 1348م)، وأنه حصل في دمشق تخصيصًا خلال ثلاثة أسابيع على ثلاث عشرة إجازة، (ولعلها عبارة عن شهادات حضور لدروس شيوخ وأساتذة، كان من بينهم امرأتان)؛ كما أنه لبس الخرقة الصوفية ثلاث مرات، أولاها في القدس على يد أحد مريدي الشيخ العراقي أحمد الرفاعي. وكل هذا الزاد لا يعدو أن يكون زاد العارف المتوسط المستوى، ولكن مع تميز صاحبه بذاكرة قوية وحس استكشافي متوهج.

أما المهنة الوحيدة التي مارسها صاحبنا فهي خطة القضاء في دلهي ومالديف فقط، وليس في أي مدينة من مدن الشرق الإسلامي حيث كان يٌلقب شمس الدين؛ وأما موارد عيشه أثناء مراحل رحلته فقد كانت أساسًا خدمات الزوايا والربط والخوانق، وكذلك خلع وهبات الأعيان والأمراء.وبخصوص هذا المورد الأخير، من الجدير بالإشارة أن ابن بطوطة أثناء إقامته في دلهي راكم في ذمته دينًا قيمته 55 ألف دينار، فتوجه إلى محمد شاه بطلب رفعه عنه في قصيدة مدح من نوع ركيك هي كل ما خلفه في باب النظم، مما جاء فيها: 3

فعجِّل لمن جاء محلكَ زائرا

(قضى ديْنه إن الغريمَ تعجلا(1

كما أن الملاحَظ من جهة أخرى أن الرجل لم يستجب لدعوة ذلك السلطان إلى قطع الاعتكاف والرجوع إلى الخدمة إلا بعد أن تلقى منه «خيلًا مسرجة وجواري وغلمانا وثيابًا ونفقة»4. ولقد ذهب، عند الحاجة، إلى تحويل الهبات والأعطيات النفيسة مالًا، حتى إنه حظيَ ببعض الرفه الذي خول له أن يتمتع بالطيبات ويكون مزواجًا...

تمدنا الرحلة أيضًا بعنصر بيوغرافي آخر قد يكون موضع تساؤل. فكما أن ابن بطوطة لم يكن يحسن السباحة ولا فن الجندية، فإنه ليس هناك دليل مادي على أنه كان يحسن حقًّا لغة أخرى غير لغته، وذلك رغم أنه ظل يتذكر كلمات بالهندية والفارسية وأخرى بالمالديفية أو بالتركية (في حواره مع ملكة كيلوكري، ربما في جنوب الفيتنام). لكن إذا كان رحالتنا يقر هو نفسه بجهله بالمالديفية، فإنه يوهم في مقام آخر أنه يتكلم شيئًا من الفارسية، وذلك حين يقول عن سلطان سيلان «الكافر أيري شكروتي»،حسب نعته: «وكان يفهم اللسان الفارسي، ويعجبه ما أحدثه به عن الملوك والبلاد»5، عبر مترجم وهذا ما لا يقره. وقد نقلل مع باحثين ملمين من شأن ذلك الادعاء6، غير أن خصاصات رحالتنا اللغوية، على أية حال، لا يظهر أنها أعاقت قدراته التواصلية ولا ثراء مغامراته... خارج نص الرحلة. نعلم أن وفاة صاحبها كانت في 770هـ (1368-1369م) كما يروي العسقلاني7، أو تسع سنوات بعد ذلك كما في رواية أخرى. وعلاوة على ذلك، لا يعرف بعد بالتدقيق مكان قبره وشاهده، هل بطنجة قرب سوق أحرضان، أم بتامسنة حيث قضى آخر أيامه قاضيًا بتعيين من أبي عنان، ووحيدًا من دون أهل ولا وُلد.

2- نـقـط نـقـاشية

نعلم أن ابن بطوطة كان قد جُرّد من كل متاعه وحتى لباسه في عملية قرصنة تعرض لها بين هنور وفاكنور على ساحل الهند الجنوب - غربي8. ويحتمل أن تكون تقاييد ما تم من أسفاره من بين متاعه الضائع، ولو أن التنصيص على هذا غير وارد. إننا أمام الرحلة كنص لا يهمنا أن نستشكل - أكثر من اللازم - قضاياها التي ربما تبدو، من جهة التحقيق الصارم، حساسة وذات بال، قضايا تمت أساسًا إلى تاريخية النص وانسجام منطوقه مع الوقائع، قضايا يبرر طرحَها استنادُ هذا النص إلى الذاكرة – وإلى الذاكرة وحدها من دون أي مرجع مكتوب – وذلك لإملاء ثلاثة عقود من الأحداث والمشاهدات المكثفة المتزاحمة؛ ومع ذلك فإن توجهنا لن يمنعنا من إبداء الرأي في ثلاث نقط لا تخلو من أهمية:

2-1- قيل إن الرحلة، كنص أدبي، لا وجود لها9. وهذا حكم مبالغ فيه، لماذا؟ حقًّا، لم يكن الناسخ ابن جزي يتوانى عند المناسبة في إثبات ذاته بالطلعات البديعية وحتى بالتوجيهات السياسية التي كانت تمليها عليه مهنته المزودجة ككاتب لأبي عنان ومكلف من طرفه بتقييد الرحلة. غير أن إقحامات ابن جزي لا تظهر نتوءاتها إلا في فاتحة النص وخاتمته، وهي إجمالًا نزر قليل يسهل

تحييده في هوامش. أما ما خلا ذلك، فيجوز نسب النص في معظمه لابن بطوطة، نظرًا لانسجام لحمته اللغوية الأسلوبية وانفراد سرديتها بالسيولة والسهولة واجتناب طقوس السجع والبديع، وما أكثر النصوص في الرحلة التي تشهد بذلك، بل ببلوغ سهولة اللغة «الوسطى» المستعملة حدًّا معتبرًا! ولعل من أروعها شفافيةً وصدقًا في تقديرنا ذلك النص الذي يحكي فيه رحالتنا أسره على يد جماعة من الهندوس في ضواحي مدينة كول (عليكاغ اليوم) ثم نجاته منه10. وما تأكيد ابن جزي في مقدمته على وفاء نقله أو تلخيصه إلا حجة إضافية أخرى على صواب ما نرتئيه.

2-2- كانت لبعض الدارسين ولا تزال شكوك وعلامات استفهام حول صحة كرنولوجيا أسفار ابن بطوطة وصدق مزاعمه، وهنا أيضًا ظهر الغلو في تبريز بعض الغلطات أو الاستحالات التاريخية، حتى إن من أولئك من كذَّبوا إقامة رحالتنا في القسطنطينية ووصوله إلى الصين، فضلًا عن زيارته لمدينة بلغار. غير أن هناك دراسة مخصوصة لبحاثة تشيكي إيفان هربك I. Hrbek تقلل من شأن شكوك باحثين (من بينهم هاملتون جيب)، ومفادها أن التواريخ الخمسين في سرد الرحلة: «قد تكون خاطئة أو غير دقيقة، إلا أنني أعتبر أن الوقائع، في حد ذاتها، هي عمومًا جديرة بالتصديق. ومعنى هذا أن لي تحفظات على ذاكرة صاحبنا، وليس على صدقها، حتى حينما أراه في بعض المناسبات يروي بالتسامع فقط أو يقيم خطاطات متخيلة»11. ولا يشك هربك، خلافًا للبعض، في رحلة ابن بطوطة إلى القسطنطينية وحتى إلى الصين، لكون معلوماته عن بعض مآثر هذه الأخيرة وعادات أهلها متماهية مع معلومات التاجر البندقي مركو بولو. ويذهب إلى تأييد هذا الموقف وتعزيزه المستشرق الفرنسي فانسان مونتيي V. Monteil 12.

طبعًا، لا نقول في المقابل إن الرحلة خالية من الإهمالات، منها عدم ذكره لجامع ابن طولون ورواق المغاربة في الأزهر الشريف، وكذلك جامع القرويين والبيمارستان بفاس... كما أننا نقر باحتوائها على معاطب وتجاوزات، تاريخية أو قولية، لكنَّ يُسْرَ عددها يهوّن من شأنها وحِدَّتها. فمثلًا، زعم ابن بطوطة أنه «حضر» خطبة ابن تيمية المعروفة في جامع دمشق خلال رمضان 726، يوليو – غشت 1326 13 قد يكون ـ رغم قصر الفارق الزمني ـ مجرد أكذوبة، لكون الإمام وقتذاك كان سجين القلعة، أي من يوليو 1326 حتى وفاته في سبتمبر 1328 (728هـ). كما أنه من المحال تصور إمكانية قطع رحالتنا للمسافة بين القرم وبلغار على الفولجا الوسطى (1300 كلم أو 800 ميل) في عشرة أيام خلال رمضان14. إنه كذبٌ مكشوف من باب الإمكان والتقدير، مع أنه ربما الوحيد بهذا الحجم، فلا يصح حتى تبريره بخلل ما في ذاكرة الراوية التي كانت حقًّا مذهلة، إذ نراه مثلًا يصف هدية محمد شاه إلى ملك الصين بكل أصنافها ومقاديرها وألوانها، وذلك بعد مضي أربع عشرة سنة على معاينته لها15. لكن مهما يكن من أمر، قد يجوز أن نرى أيضًا في تلك التجاوزات الرغبة عند صاحبنا في استيفاء صورة الرحالة الأكبر، وإن بالتخييل الذي قوامه الالتقاط السمعي دون البصري. ولا نظن ابن بطوطة انفرد بهذا المنحى وأفرط فيه أكثر من غيره؛ فقريبًا منه، ها هو ماركو بولو الذي نعت معاصروه كتاب أسفاره بـ Il Milione (بمعنى المليون كذبة)؛ وقبله بقرون، ها هو المؤرخ الروماني سيسرون (القرن 1/2 ق م) يسمي هيرودوت (القرن 5 ق م) أب التاريخ وكذلك الكذاب لكونه كان في مروياته عن الميديين وبلاد الفرس يعوض الخصاص الخبري بابتداع حكايات منحولة من شأنها شد انتباه سامعيه ونيل

إعجابهم! ومهما يكن من أمر فلا مناص من التذكر دومًا أن ما تبقى لابن بطوطة من تقاييده لثلاثة عقود قد قام الناسخ ابن جزي - كما يسجل البحاثة الراحل عبد الهادي التازي - «بتلخيصها في أقل من ثلاثة شهور، ومتى كانت (هذه الفترة الوجيزة) كافية لتغطية تلك الأعوام واستيعاب تلك الأعداد من الأسماء الجغرافية والأعلام الشخصية التي مرت بذاكرة الرحالة عبر تلك الأحقاب!» 16.

فضلًا عن كل ما ذكرنا، لا يلزم أن يعزب عن بالنا، كما ألمعنا سابقًا، سعي ابن بطوطة إلى الظهور بوجه بطل الرحلات بلا منازع عند العرب وحتى العجم؛ وفعلًا فإن چيب قد أصاب حين لقبه «The traveller par excellence»، وآخرون بلقب Globe-trotter، وغير ذلك. أما علامات افتخار هذا الأفّاق بإنجازاته السفرية فكثيرة، منها تأكيده على أنه الوحيد بين الجوالين المسلمين من زار جزيرة سرنديب حيث يوجد جبل موطئ قدمِ آدم في سيلان، ومنها قوله: «ولقيت في آسيا الصغرى) الشيخ الصالح عبد الله المصري Brousse بهذه الأرض (مدينة برصى السائح، وهو من الصالحين، جال الأرض إلا أنه لم يدخل الصين ولا جزيرة سرنديب ولا المغرب ولا الأندلس ولا بلاد السودان، وقد زدت عليه بدخول هذه الأقاليم»17. ولكون رحالتنا قام بقطع زهاء 120 000 كلم (أو 75 000 من الأميال)، فلا عجب أن يعوّل على مخيلته ويستعيض بها في ما عجز عن تحقيقه أو في إظهار سمعياته كما لو أنها باتت مرئيات.

2-3- قضية أخرى أسالت مدادًا، هي المتعلقة بنهل صاحب تحفة النظار من كتاب رحلة ابن جبير المذكور أعلاه. إن رحالتنا لم يذكر هذا الأخير بالاسم أكثر من ثلاث مرات (ص 88 في وصف حلب وقلعتها الشهيرة؛ ص 104 في وصف دمشق؛ ص 235 في وصف بغداد)، وما خلا ذلك فإنه (هو أو ابن جزي) يأخذ عنه – من دون ذكره – في إطار الرحلة المشرقية المخصوصة. لكن، بما أن هذه الأخيرة تشكل أقل من ثلث الرحلة ككل وأن حولها أدبيات كثيرة، فإنه يبدو لنا من العسف ما يذهب إليه باحثون من تبريز – يبلغ أحيانًا حد التشهير- لذلك الجانب، المسمى عند البعض بالنهب18، علمًا بأن الاقتباس كان تقليدًا متداولًا بين مؤلفي العهد الوسيط، ولو كانوا من الكبار.

3- عود على بدء: شوق ابن بطوطة

عن شوق السفر والعيان عند ابن بطوطة، يمكن التأكيد أن دافعه يتسم بنوع من الإطلاق والخلوص، من حيث إنه لم يكن تكفيرًا عن سيئة، كما عند ابن جبير (الذي ينصح في رحلته بالإمساك عن هجر الأوطان)؛ ولم يكن للتجارة، كما عند الرحالة البندقي ماركو بولو؛ ولم يكن لسفارة رسمية أو فرارًا من مهمات صعبة أو مواقف خطيرة، كما الشأن عند ابن خلدون؛ ولم يكن نتيجة إكراه وقسر، كما الحال عند البيروني الذي أخذه السلطان محمود الغزنوي معه إلى الهند بعد أن سجنه سنوات طوالًا في خوارزم، إلخ. طبعًا، وقوفًا على سطح النص، قد نرى مع رحالتنا أنه أخذ عصا التسيار للنية الحجازية، وهو القائل بالحرف: «كان خروجي من طنجة مسقط رأسي في يوم الخميس من شهر رجب الفرد عام خمسة وعشرين وسبعمائة معتمدًا حج بيت الله الحرام

وزيارة قبر الرسول، عليه أفضل الصلاة والسلام، منفردًا عن رفيق آنس بصحبته ورَكْبٍ أكون في جملته، لباعث على النفس شديد العزائم، وشوق إلى تلك المعاهد الشريفة كامن في الحيازم. فحزمت أمري على هجر الأحباب من الإناث والذكور. وفارقت وطني مفارقة الطيور للوكور. وكان والديّ بقيد الحياة فتحملت لبعدهما وَصَبْا، ولقيت كما لقيا من الفراق نصبا»19.

من الواضح أنه لو كان الهدف من السفر هو أداء فريضة الحج التطوعية، المحدودة زمانيًّا، الملأى بالمشاعر الجماعية المتأججة المبتهجة، لما كان مدعاة «للوصب» و«النصب»، أي للبلاء والمرض. لكن الأمر كان غير ذلك، لأن رغبة رحالتنا كانت بدوافع لا بد من افتراض مقياسها النفسي وقصودها المبيتة غير المعلنة في التغيب الطويل واختراق المجالات والآفاق، كما تؤكد هذا رؤياه المنامية التي يعبر عنها بكلمات شاعرية لا أوضح منها ولا أجلى: « رأيت ليلتي تلك وأنا نائم بسطح الزاوية كأني على جناح طائر عظيم يطير بي في سمت القبلة، يتيامن ثم يشرق ثم يذهب في ناحية الجنوب وينزل في أرض مظلمة خضراء ويتركني بها». و كان تفسير هذه الرؤيا من طرف ولي من فوا (أو فوه) على ساحل النيل قرب رشيد: «سوف تحج وتزور النبي ﷺ وتجول في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك، وتبقى بها مدة طويلة. وستلقى بها دلشاد الهندي ويخلصك من شدة تقع فيها»20.

بناء على هذا المعطى المسوق، تكون للرحلة، كفعل وإنجاز، دلالة اجتماعية وثقافية أكيدة (توخي رفع الضيق عن الذات باكتشاف الآخر، البحث عن الغنى في الغربة، إلخ)، ولعلها (أي تلك الدلالة) تتراءى حتى على عتبة النص من خلال الطريقة العجلى والشحيحة، التي يتحدث بها صاحبنا عن وطنه وعن المغْرِبيَن، الأوسط والأدنى، كما لو أن هذه البلاد مجرد مناطق عبور إلى أماكنه الرغيبة؛ وإذ إنه لا يقدر أن يعْبر من دون أن يترك عينيه مفتوحتين، فقد وصف تلك المناطق كسلسلة مبرقشة من المدن والقرى الساحلية أو الداخلية، وكمحطات يحسن في بعضها (كما نُصح به) جد السير «خوف غارة العرب في الطريق»21.

أما حين بلغ الشرق وأنواره، فقد أخذ الرحّالة يستفيض في ذكر مآثره وعجائبه بكثير من الانبهار وما وسعه من دقة. وهكذا نراه يتحدث عن الإسكندرية، أول مدينة في طوافه، فيقف عند أبوابها ومرساها ومنارتها وعمود سواريها، ويصف القاهرة (مصر)، وقوفًا عند مسجد عمرو بن العاص والخوانق والقرافة والنيل والأهرام والبرابي... والجدير بالملاحظة أنه في رحلته المصرية، كما في رحلتيه الشامية والحجازية، لا يحيد كثيرًا عن السابقين عليه، خصوصًا منهم ابن جبير كما أسلفنا، هذا مع أنه قد ينفرد في بعض المواضع بسرد حكايات وكرامات أولياء (حكاية رحلة الشيخ جمال الدين الساوي من دمياط، وحكاية شيخ في المدينة المنورة جبَّ نفسه، هو محمد الغرناطي الملقب بالتراس... إلخ؛ وتروي تلك الحكايتان – فيما ترويه- حدثًا عجيبًا حقًّا، هو تعرض الشيخين المذكورين كُلٌّ على حدة لمحاولة إغراء جنسي من طرف امرأة22. كما أن الرحلة تأتي بمعلومات دقيقة ومؤثرة، مثلًا حول الطاعون الأعظم في دمشق منتصف القرن، ويذكره ابن بطوطة استرجاعيًّا في سفره الأول، أي بعد اثني عشر عامًا من وقوعه، ثم يعيد الإخبار عنه أثناء عبوره

لدمشق في طريق عودته إلى موطنه[23]. ولعل هذا الخلط الزمني تفسره وطأة الوباء على ذاكرته، لاسيما وأن أمه كانت هي أيضًا من ضحاياه.

في رحاب المشرق الإسلامي، يجوز القول إن رحالتنا كان يلتقي بمظاهر غيرية لكنها نسبية، إذ تربطه بها أواصر اللغة والدين وجملة من العادات والتقاليد، وبالتالي لا يستنفر حقًّا حسه الإغرابي ولا نزوعه العجائبي، باستثناء ما يرويه مثلًا خلال الدفعة الثالثة من رحلته عن أكل الحمار الإنسي في عُمان، وقصة ملك هذا البلد محمد بن نبهان (الأزدي) حامي فساد الفتاة المشتكية إليه طغيان الشيطان في رأسها[24].

4- إغرابية المنكر والعجيب

إن الرحلة (ذات الاسم الكامل الدال، المذكور أعلاه)، لا يظهر عصبها الإغرابي ببروز إلا بدءًا من طور حركتها الرابعة (732هـ/1332م)، أي خصيصًا في المجال التركي – المغولي، المكون من آسيا الصغرى وآسيا الوسطى والهند والصين، وكذلك في مجال شعوب جنوب غرب آسيا وبلاد «السودان». ففي هذه الأصقاع غير الناطقة بالعربية والحديثة العهد بالإسلام نسبيًّا، تظهر نزعة رحالتنا الإغرابية في سياق ظواهر خارقة للعادة، وكلها تنحدر من غيرية عميقة قصوى. وهكذا فالحكاية عن الكرامات والأوابد تأخذ من ثمه في حقله المرئي ثم في نصه المسرود وضعًا متميزًا، لكن من دون أن تضايق الخبر السياسي الخالص. أما ما يصدر عن باحثين (كبوسكي وچيب وحسين مؤنس) من أحكام متهافتة جائرة على كلام ابن بطوطة في الكرامات أو في الجنس، إنما هي من صلب النزعة الوضعية الدوغمائية أو الطهرية المتزمتة، كما سنذكر بعض وجوهها لمامًا.

لنبدأ إذن بشق الخبر السياسي، مشيرين انتقاءً إلى ما كان فيه يُذهل رحالتنا أو يزعج انطلاقه.

يجمع أهل الاختصاص على أن الرحلة هي من أهم المراجع القليلة لتاريخ الهند في العهد الوسيط المتأخر، والحال أن ما يقرب من ثلثها منصب على وصف هذا التاريخ، الذي عاينه خلال ثمانية أعوام تقريبًا، وهي أطول إقامة في رحلاته. إن النص يخبرنا عن سلطنة تغلق التركية المسلمة (1320-1413م) وبالتحديد عن ابن مؤسسها غيث الدين، أي محمد شاه بن تغلق (1325-1351م) الذي قضى ابن بطوطة في كنفه فترة مقامه في دلهي (وهي إذ ذاك أكبر مدينة إسلامية: دهلي أو دلّي)، حيث مارس خطة القضاء. وكقاض كان شاهد عيان لحكم هذا الأمير المستبد بأمره، المستحيل على التوقع والإدراك، الكثير العقاب والبطش، ولكنه الرحيمِ الجواد في بعض الظروف والأحيان. فهو السلطان الذي كان إذا خرج من دلهي في مهمة، أمر برمي سكانها المحتاجين بشكاير الدراهم والدنانير. وهذه حكاية توجد في الرحلة[25] - ولكن ليس بصيغة ابن خلدون في المقدمة-[26]؛ غير أن هذا السلطان هو نفسه الذي يحكي ابن بطوطة كثيرًا من «فتكاته وما نقم من أفعاله». ولعل أفظع فعلة وأشرسها هي الواردة في مقطع يجوز عنونته كالتالي: «ذكر تخريبه لدلهي ونفي أهلها وقتل الأعمى والمقعد»، وهو ذكر يتجاوز ما يمكننا تصوره في إطار

الاستبدادية الشرقية القائمة على نظام الارتزاق المعمم والعنف الطليق، وعلى تبخيس قيمة الإنسان والحق في الحياة... ولعله يحسن إيراد نص تلك الفعلة التي تستحق أن تتبوأ الصدارة في «بانوراما» الأفعال الاستبدادية القياسية:

ومن أعظم ما كان ينقم على السلطان إجلاؤه لأهل دلهي عنها. وسبب ذلك أنهم كانوا يكتبون» بطائق فيها شتمه وسبه، يكتبون عليها: «وحق رأس خوند عالم ما يقرؤها غيره»، ويرمونها بالمشور ليلًا. فإذا فضها وجد فيها شتمه وسبه. فعزم على تخريب دلهي، واشترى من أهلها جميعًا دورهم ومنازلهم، ودفع لهم ثمنها، وأمرهم بالانتقال عنها إلى دولة آباد، فأبوا ذلك. فنادى بها مناديه أن لا يبقى بها أحد بعد ثلاث. فانتقل معظمهم، واختفى بعضهم في الدور. فأمر بالبحث عمن بقي بها. فوجد عبيده بأزقتها رجلين، أحدهما مقعد والآخر أعمى. فأتوا بهما فأمر بالـمُقْعَد فَرُمِي به في المنجنيق، وأمر أن يجر الأعمى من دلهي إلى دولة آباد مسيرة أربعين يومًا، فتمزق في الطريق ووصل منه رجله. ولما فعل ذلك خرج أهلها جميعًا، وتركوا أثقالهم وأمتعتهم، وبقيت المدينة خاوية على عروشها. فحدثني من أثق به، قال: «صعد السلطان ليلة إلى سطح قصره، فنظر إلى دلهي وليس بها نار ولا دخان ولا سراج، فقال الآن طاب قلبي وتهدن خاطري!»، ثم كتب إلى أهل البلاد أن ينتقلوا إلى دلهي ليعمروها، فخربت بلادهم ولم تعمر دلهي لاتساعها وضخامتها، وهي من أعظم مدن الدنيا. وكذلك وجدناها لما دخلنا إليها، خالية ليس بها إلا قليل عمارة«27.

إن ابن بطوطة قد تأخر في فهم أن أحد أسباب كراهية الناس لحاميه يكمن في سياسة القمع التي كان يسنها ضد المتصوفة والأولياء المقربين إلى العوام. وقد أدى رحالتنا ثمن ذلك يوم سخط عليه السلطان بعد أن زار وليًّا هنديًّا من المنبوذين، هو الشيخ شهاب الدين28، هذا مع أن الزيارة لم يكن دافعه إليها أساسًا شيء آخر غير استثارة ميله الصوفي وتطعيمه، إذ لا يلزم أن ننسى أن ابن بطوطة قد سعى أيضًا إلى سبغ رحلته المشرقية والآسيوية بطابع المريدية والتبرك.

أما الشق الثاني في نزعته الإغرابية فيقوم في الحكي عن الأشياء العجيبة المشاهدة أو المسموعة، ونكتفي في هذا السياق بعنونة مضامين بعضها:

- مغاص الجوهر بين سيراف والبحرين، حيث يبقى الغواصون في الماء ساعة أو ساعتين.

- إحراق الهندوس لأنفسهم أو تغريقهم لها في نهر الكنك تقربًا من إلاههم كساي.

- الطائر الرخ العظيم بحجم جبل في طريق العودة بحرًا من الصين إلى جاوه (الصغرى أي سومطرة).

- العلق الطيار في سيلان.

قِصر الليل وقِصر النهار بحسب الفصول في مدينة بلغار (على الضفة الشرقية للفولغا)، وتواتر - (الليالي الطوال في أرض الظلمة (ربما سيبيريا.

- (النساء ذوات الثدي الواحد في جزر ذيبة المهل (مالديف.

(- مملكة النساء في مالديف ثم إبعادها إلى كيلوكري (لعلها جنوب فيتنام.

ـ الرجل الشبيه وجهه بوجه الكلب في البرهنكار (جزائر أندمان أونيكوبار بين سومطرة وبرمانيا)، وهو الرجل الذي يحكي عنه أيضًا ماركو بولو. وعقوبة الزاني في هذا الصقع أن يصلب، و«عقوبة الزانية أن يأمر السلطان جميع خدامه فينكحوها واحدا واحدا بحضرته حتى تموت، ويرمون بها في البحر»29.

كثير من تلك المشاهد والخوارق ـ وأخرى ـ تتبدى بعضها أو يُتخيل في بقاع يمس بعضها حدود العالم المعروف، فتصير وكأنها من الأمور الجارية أو المحتملة.

* * *

بعد عودة ابن بطوطة إلى موطنه في 1349، انتقل من فاس إلى مملكة غرناطة في زيارة عادية لا تمثل فائدة لموضوعنا، ثم عاد إلى فاس، فلم يلبث أن شد الرحال إلى مملكة مالي (مكلفًا حسب ما يزعم البعض بمهمة لأبي عنان عند السلطان منسى سليمان، كما يرى س. بيراسيموس30، ولا ندري على أي وثائق بنى الباحث هذا الافتراض الذي لا يعززه حتى نص الرحلة، الذي يقول صاحبه في إيوالاتن، بعد أن ضاق ذرعًا ببخل وعنهجية عاملها: «فأيقنت حينئذ أن لا خير يرتجى منهم. وأردت أن أسافر مع حجاج إيوالاتن [عائدًا إلى المغرب] ثم ظهر لي أن أتوجه لمشاهدة حضرة ملكهم». ولو كان الأمر يتعلق فعلًا بمهمة لأعطيت للقائم بها وسائل توقي متاعب الطريق وأهواله، ولكان ابن جزي قد سطرها بماء الذهب؛ هذا علاوة على أن مقابلة ابن بطوطة لمنسى سليمان لا تقول أي شيء عن تلك المهمة المزعومة. ومهما يكن من أمر فإن رحالتنا في مالي قد أطلق العنان مجددًا لنزعته الإغرابية، معملًا بشكل جلي معياري الاستحسان والاستقباح، ملخصًا محاسن السودان في قلة الظلم واستقامة الخلق والتدين، وذاكرًا مساوئهم، منها «احتقارهم للأبيض» في إيوالاتن والانتساب إلى الخال وليس الأب31؛ ومنها أخذ الزوجة للصاحب والزوج للصاحبة32؛ ومنها بخل سلطانهم الذي حذره رحالتنا سائلًا: «ماذا أقول عنك عند السلاطين»!33؛ ومنها تتريبهم لأبدانهم بين يدي السلطان علامة على طاعته وتبجيله34؛ ومنها عري عورات نسائهم35؛ ومنها أكل قبائل منهم الجيف وحتى لحم الآدمي36. ويلمح س. بيراسيموس إلى عنصرية ابن بطوطة إزاء السودان37، والأصح أن نص هذا الرحالة ـ الذي عاشر أجناسًا من كل الألوان ـ يقول العكس، أي عنصرية بعض الأعيان السود: «ووقف التجار بين يديه (أي فربا حسين، نائب السلطان في إيوالاتن) وهو يكلمهم بترجمان على قربهم منه احتقارًا لهم. فعند ذلك ندمت على قدومي بلادهم، لسوء أدبهم واحتقارهم للأبيض»38. كما أنه في نصه لم يعزُ خفة الزنوج أو «سذاجتهم» إلى ضعف في عقولهم، كما قال المسعودي في مروج

الذهب (1/163) بعد جالينوس والكندي، بل إلى تأثر بالعوامل المناخية والبيئية، وهو رأي ابن خلدون ومن بعده مونتسكيو... وعلى أيٍّ، ما كان لرحالتنا أن يتصف بالعنصرية، مخالفًا عقيدته الدينية وتعاليم الإسلام في هذا الشأن.

5- إغرابية قوامها المرأة

طوال كل أسفاره في تلك البقاع لمدة ثلاثة عقود، صحيح أن ابن بطوطة كان يتحرك في مجالات معلّمة بالمؤسسة السياسية والمنابت الصوفية والأشياء الغريبة أو الخارقة للعادة، لكن قد يكون من العسف في حق النص أن نسكت عن مهارات رحالتنا الجنسية ومراميه الشهوانية الحادة39. فعلى طول مسافات تجواله بدءًا من صفاقس، كان الرجل يعقد أنكحة (بعضها من صنف زواج المتعة) ويطلِّق على سنة الله ورسوله. وهو في باب المرأة شديد الاهتمام، مستنفر الحواس، حتى أنه لا يفوته أن يسجل عن نساء مكة أنهن «فائقات الحسن بارعات الجمال»، ويشيد برائحة طيبهن أثناء طوافهن بالبيت الحرام40. غير أن الفضاء لم يصبح مجنسًا صراحة عنده إلا مع ولوجه في الرحاب التركية ـ المغولية والآسيوية الجنوبية حيث المرأة تحظى بحرية فعلية ملحوظة. والنصوص المؤكدة لذلك ما أكثرها! منها على سبيل المثال فقط:

- أثناء الإقامة بين ظهران محمد أوزبك خان (سلطان القرن الذهبي في روسيا الجنوبية)، يخصص ابن بطوطة الكلام مستفيضًا عن زوجات هذا السلطان، الملكات أو الخواتين، ويسجل من تقصياته عن الخاتون الكبرى قائلًا: «وحدثني من أعتمده من العارفين بأخبار هذه الملكة أن السلطان يحبها للخاصية التي فيها، وهي أنه يجدها كل ليلة بكرا. وذكر لي غيره أنها من سلالة المرأة التي يُذكر أن المُلك زال عن سليمان، عليه السلام، بسببها...»41.

- في مدينة مره الهندية (نحو دولة آباد) لم يفت رحالتنا الالتفات إلى جنسها اللطيف ملاحظًا: «لنسائهم الجمال الفائق، وهن مشهورات بطيب الخلوة ووفور الحظ من اللذة»42. أما في مدينة دولة آباد (الدويقير سابقًا و ديوجيري اليوم إلى الشمال الغربي من حيدر آباد)، فقد قال منوهًا في حق مهارات نسائها الجنسية: «وأهل بلاد دولة آباد هم قبيل المرتهة الذين خص الله نساءهم بالحسن، وخصوصًا في الأنوف والحواجب. ولهن من طيب الخلوة والمعرفة بحركات الجماع ما ليس لغيرهن»43. وحين انتدب محمد بن تغلق صاحبنا في بعثة؛ رسولا له إلى ملك الصين44 - بعد أن انقطع عن الدنيا، ربما بسبب موت ابنة له ـ كان مطلبه على ساحل المالبار في قالقوط (آخر محطة كان سيسافر منها إلى الصين لولا تلف سفن البعثة): «أريد مصرية (غرفة في السفينة) لا يشاركني فيها أحد لأجل الجواري، ومن عادتي أن لا أسافر إلا بهن»45.

ـ أما في جزر مالديف، فقد كانت صعوبة ابن بطوطة، قاضي هذه الديار، كما يعبر عنها: «ولقد جهدت لما وليت القضاء أن أقطع تلك العادة [عري النساء] وآمرهن باللباس فلا أستطيع ذلك، فكنت لا تدخل إليَّ منهن امرأة في خصومة إلا مستترة الجسد، وما عدا ذلك لم تكن لي عليه قدرة»46. لكن، رغم هذا الأمر الهين، من الظاهر أنه عرف في تلك الجزائر أمتع وأغنى علاقاته

الجنسية، فكأنا به، من باب التجربة ومصادقة الأهالي، يشهد للسمك (قلب الماس) وجوز النارجيل (التنبول أو الكرنبة) بفضائلهما الأفروديسية، ـ أي بما لهما، حسب تعبيره، من «قوة عجيبة في الباءة»47، فيكاشفنا معترفا في فقرات يقفز عليها ـ يا عجبًا!- هملتون چيب في ترجمته الإنجليزية لنصوص مختارة48: «ولقد تزوجت بمالديف نسوة، فكانت (واحدة منهن) من خيار النساء. وبلغ حسن معاشرتها أنها كانت إذا تزوجتُ عليها تطيبني وتبخر أثوابي، وهي ضاحكة لا يظهر عليها تغير»49. وفي مقام آخر يقول بنبرة لا تخلو من بهجة وفخر: «ولقد كان لي بها (جزر مالديف) أربع نسوة وجوارٍ سواهن، فكنت أطوف على جميعهن كل يوم وأبيت عند من تكون ليلتها، وأقمت بها سنة ونصف أخرى على ذلك»50. وبما أنه كان لا يتكلم المالديفية، باعترافه، فلا ندري هل كان كالروائي الفرنسي جوستاف فلوبيرفي رحلته المشرقية، يحتاج إلى ترجمان في مخالطاته النسائية.

في كل ذلك الفضاء المجنس، لم يكن بطلنا الفحل عبارة عن آلة شبقية خشنة، بل كان يحب ويعشق فلا يتحرج في القول عن هذه الزوجة أو تلك الجارية إنها «أحب» نسائه، أو أنه أحبها «حبًّا شديدًا»51؛ وإذا ما فقد واحدة كان ذلك في الغالب مدعاة إلى «تغير» خاطره؛ كما أن الرجل كان يتخير من النسوة أفضلهن عشرة وأمهرهن جماعا، فهو يبوح لنا مثلًا أيام إقامته في مالديف: «قال لك الوزير إن أعجبتك هذه هي لك، وإلا بعثت لك جارية مرهتية. وكانت الجواري المرهتيات تعجبني، فقلت له (للخديم) إنما أريد المرهتية»52. وفي مشهد مؤثر يحدثنا ابن بطوطة أنه ـ والسفينة التي تقله إلى بلاد المعبر (كروماندل) على وشك الغرق ـ قال لصاحبين له: «انزلا (في المعدية) أنتما والجارية التي أحبها»53...

ختامًـا

إن ابن بطوطة، رحالة الشهوة والتقوى، وهذا «الجغرافي رغمًا عنه» حسب تعبير هاملتون چيب المذكور أعلاه54، وهذا المؤرخ الإثنولوجي رغمًا عنه، وحتى صاحب مؤلف شيق كان يمكن ألا يوجد، لهو المثل الأبلغ للنزعة الإغرابية في الثقافة العربية ـ الإسلامية، وهي نزعة معتدلة رزينة، تنبني على إدراك العجيب والممتع، وكذلك الفرق والاختلاف المذهلين، ولكن من دون أن تعتورها أي تلذذية مرضية ولا أي مزايدة «تغريبية» مفرطة.

ثمة -حقًّا- عند رحالتنا محطات لم ترق إلى مرئية وبالتالي مقروئية جيدة، كالقسطنطينية والصين، حيث صار في الأولى يغالب ارتباك بوصلته برؤية وادي سلافي البوسفور ورباط الفتح في الغَلَطَة بالعدوة الغربية من النهر، ولا يصف كنيسة أيا صوفيا إلا من الخارج لكونه أبى على نفسه السجود للصليب، الذي «يزعمون، حسب تعبيرهم، أنه بقية من الخشبة التي صُلب عليها شبيه عيسى عليه السلام»55. أما في ما تيسر له زيارته من الصين (الزيتون وصين كلان والخنسا وخان بالق)56، فكان ضائق الذرع، متوتر الخاطر، قلقا على قيمه ومعاييره «بسبب غلبة الكفر عليها»57.

ثمة أيضًا في الرحلة عناصر كذب (أبيض) وتخييل وحتى غفول مبثوثة في بعض ثنايا النص، إلا أن كل هذا لا يقلل في شيء من كون رحالتنا ضرب الشوط القياسي في تحويل آية قرآنية إلى أمر ومهمة: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ۝١٩ لِّتَسْلُكُواْ مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا﴾ ((نوح/19).

الأرض في عصر ابن بطوطة: هل من حاجة إلى التذكير أن القرن الثامن الهجري (14م) كان عصر انتكاسات كبرى قائمة في مسلسل فقدان الأندلس بفعل حرب «إعادة الغزو« المسيحية من جهة، وفي تبخر حلم توحيد المغرب الكبير وحكمه من مركز واحد من جهة أخرى. أما المشرق، الذي لم يمض وقت مديد على خروجه من الكابوس المغولي الأول ـ المتوج بسقوط العاصمة العباسية بغداد في 1258مـ كما من آخر الحروب الصليبية في 1291م، فقد كان مسرح صراع نفوذ وهيمنة طاحن بين الأتراك والمغول. هذا إضافة إلى نيل الجناحين نصيبهما من الطاعون الأعظم لمنتصف القرن ومن النكوص الاقتصادي والحضري والثقافي.

عصر عصيب حقًّا! «فاحتاج لهذا العهد، كما يسجل ابن خلدون، من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها...»58، فكان القائم بهذه المهمة الكبرى هو هذا المؤرخ - المفكر نفسه، الذي خولت له قوته النظرية أن يقول حالة عالمه المتصدعة ويصف مصير الإنسان في لجج تغيرات الأرض وتقلباتها. أما ابن بطوطة فقد قاوم على طريقته ظاهرة التصدعات السياسية والإقليمية الآخذة في العتو والبروز، أي بالسلوك السياحي في بساط الأرض وسبلها. وهذا السلوك، كما يلزم أن نؤكد، لم يكن لمجرد الوقوف على العجائب والغرائب أو البحث عن الغنى والمتع، وإنما كان أيضًا – وهنا يكمن المعنى الثقافي للرحلة – في معاينة أرض الإسلام وأهلها داخل وحدة عقائدية روحية، يسهر على بقائها وإحياء وشائجها أرباب الزوايا والرُّبط والخوانق من متصوفة وأولياء ومريدين.

1 انظر في العناوين أسفله على سبيل المثال فقط مؤلفين حول الإغرابية، أحدهما لجان ـ جاك مورا والثاني لفكتور سيگلان، ولا نجد لابن بطوطة في المؤلفين أيّ ذكر! أما لفظة exotisme فهي يونانية الأصل مشتقة من exo (البراني) و exodos (الخارج).

2 نص الرحلة الذي نستعمله حققه طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992. وهذا النص، رغم أخطائه المطبعية واللغوية، يتميز بكون المحقق وضع في هوامشه فقرات ابن جزي وذيله بفهارس مفيدة. وهذا ما لم يفعله (للأسف) الراحل عبد الهادي التازي الذي نشر الرحلة في خمسة أجزاء وحققها، ونعتمدها هي أيضًا لكونها تتفوق على سواها بهوامشها وملاحقها الوافرة المفيدة.

3 الرحلة، ص 526، ط. التازي، ج 3، ص 236.

4 المرجع نفسه، ص 541، ط. التازي ج 3، ص 249.

5 المرجع نفسه، ص 155/685/726/975/895-134/055.

6 انظر مثلًا فانسان مونتيي أسفله، ص 461.

7 ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، طبعة حيدر آباد، 1931 - 1969، ج3، ص 480-481.

8 رحلة، ص 613، ط. التازي، ج 4.

9 ذلك ما يراه مثلًا أندري ميكل في موسوعة الإسلام .E.I، الطبعة الجديدة، مادة ابن بطوطة، وكذلك في مقالته المشار إليها أسفله.

10 رحلة، ص 547-551، ط. التازي، ج 4، ص 11-13.

11 انظر مقالته أسفله، ص 486.

12 انظر مقالته أسفله ص 448.

13 الرحلة، ص 113، ط. التازي، ج 1، ص 317.

14 الرحلة، ص 350-351، ط 2، ج 2، ص 234-235. نص ابن بطوطة يقول بقطع= =تلك المسافة في عشرة أيام وليس ثلاثة كما ينقل خطأ أندري ميكل في مقالته أسفله، ص 120، هامش 3.

15 د. عبد الهادي التازي في تقديمه لطبعته المذكورة، ج1، ص 130.

16 الرحلة، ص 542؛ ط. التازي، ص 9-10.

17 المرجع نفسه، ص 660 و322، ط التازي، ج 2، ط 197.

18 انظر مثلًا كلام كاستون فييت G. Wiet عنه وهو جد ضعيف، Encyclopedia Universalis، مادة عرب، وكذلك مقالات مخصوصة من أهمها واحدة بقلم ج. ن. ماطوك، ص209-218 أسفله. أما تأويل ذلك الاقتباس كمعين للذاكرة ضد نسيان أسماء وأمكنة وأحداث، فانظره عند روس إ. دون أسفله، ص 313-314.

19 رحلة، ص 31، ط. التازي، ج1، ص 153.

20 المرجع نفسه، ص 47، ط. التازي، ج1، ص 194.

21 المرجع نفسه، ص 33، ط. التازي، ج1، ص 161.

22 المرجع نفسه، ص51-52 وص 141، ط. التازي، ج1، ص 199.

23 المرجع نفسه، ص 118 و659، ط. التازي، ج1 ص 325-326 وج4، ص 179.

24 رحلة، ص 285.

25 رحلة، ص 522.

26 انظر نصه في المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت.) ص 181-182. ولا ندري كيف يفهم بعض الدارسين من هذا النص أن ابن خلدون استخف بحكايات رحالتنا، مع أنه يشرح كيف «فاوض» في شأنها الوزير بن ودرار الذي كان جوابه الموسوم بالتنبيه والتحذير: «إياك أن تستنكر مثل هذا من أحوال الدول، فتكون كابن الوزير الناشئ في السجن» إلى آخر النص.

27 المرجع نفسه، ص 493-494، ط. التازي، ج4، ص 184-186 وما يليها. ويذكّر هذا الفعل المهول بما أقدم عليه الخليفة الفاطمي أبو منصور على (الحاكم بأمر الله) من تحريق انتقامي لمدينة الفسطاط، انظر روايتي مجنون الحكم، (طبعة جديدة)، دار الشروق، القاهرة، 2012.

28 رحلة، ص 540، ط. التازي، ج3، ص 246-247.

29 المرجع نفسه.

30 انظر س. بيراسيموس في تقديمه لترجمة الرحلة الفرنسية لديفريمري وسانـگـنيتي، دار لاديكفرت، باريس 1990، 3 أجزاء.

31 الرحلة، ص، ط. التازي، 244/ 4.

32 المرجع نفسه، ص 688، ط. التازي، 4/ 642-742.

33 المرجع نفسه، ص 292، ط. التازي، 4/ 652.

34 المرجع نفسه، ص 694، ط. التازي، 4/ 952.

35 المرجع نفسه، ص 697-698، ط. التازي، 4/ 662.

36 المرجع نفسه، ص 699-700، ط. التازي، نفس الجزء والصفحة.

37 بيراسيموس، المرجع المذكور، 3/ 56. انظر نصوصًا تستنكر ما نسميه اليوم الميز العنصري: 1- مسكويه في فرانز روزنطال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ص 741، 2- ابن رشد، انظر الفصل الثالث أسفله؛ 3- ابن خلدون، المقدمة، ص 109...

38 رحلة، ص 687.

39 يعتبر حسين مؤنس أن ولع ابن بطوطة بالنساء وحرصه على أن تكون له الجواري الحسان، أفسد عليه جانبًا كبيرًا من متعة الرحلة [هكذا!] وأضاع علينا الكثير من جوانب الاستمتاع بها. وهذا كلام سطحيٌّ سخيف، كأننا بصاحبنا يطالب من رحالتنا الاستتار والحياء في ما يحرم أو لا يجوز ذكره، هذا مع أن الرسول عليه السلام رُوي عنه في طبقات ابن سعد أنه قال: «ما أحببت من عيش الدنيا إلا الطيب والنساء»، وغيره كثير. (انظر كتاب مؤنس ابن بطوطة ورحلاته، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 154، وهو مؤلف كثيرًا ما يختلط فيه نص الرحلة بنص المؤلف من دون مزدوجات!). في مقابل تلك الأحكام المتزمتة، انظر مثلًا دافيد وينس أسفله، ص 165-164.

40 رحلة، ص 169، ط. التازي، ج4، ص 387.

41 المرجع نفسه، ص 447، ط. التازي، ج2، ص 231.

42 المرجع نفسه، ص 553، ط. التازي، ج4، ص 17.

43 المرجع نفسه، ص 559، ط. التازي، ج4، ص 25.

44 حسب رواية ابن بطوطة أن مهمة الإرسال كانت إبلاغ جواب محمد شاه على طلب ملك الصين طغيتمور Toghon Timur بإقامة معبد بوذي في سمهل (سمبل) حوالي 120 كلم شرق دلهي، وكان الجواب هو دفع الجزية على ذلك، أي أنه رفض مؤدب...

45 رحلة، ص 573، ط. التازي، ج4، ص 47.

46 المرجع نفسه، ص 583، ط. التازي، ج4، ص 61.

47 المرجع نفسه، ص 581، ط. التازي، ج4، ص 57.

48 انظر هاملتون چيب، المرجع المذكور أسفله، ص 242 و 250.

49 رحلة، ص 584؛ ط.التازي، ج4، ص 61.

50 رحلة، ص 591، ط. التازي، ج4، ص74. نص لم يتوفق ديفرميري وسانكنيتي في ترجمته لكونهما لم يدركا الفرق بين «إذا تزوجت عليها» (كما في النص) وإذا تزوجت بها (كما ظنا)، فأتى المعنى عائبًا. انظر الترجمة المذكورة أعلاه، ج3، ص 646. ولم ينتبه س. بيراسيموس في تقديمه لهذه الطبعة إلى ذلك الخطأ، وكذلك مترجم متأخر، بول-شارل دومينيك، انظر رحال عرب، ط. غاليمار-لابلياد، باريس 1995، ص 936.

51 رحلة، ص 581، ط. التازي، ج3، ص 57.

52 المرجع نفسه، ص 594-596، ط. التازي، ج4، ص 74.

53 المرجع نفسه، ص 589 و605، ط. التازي، ج4، ص 91 وما يليها.

54 «He is supreme example of le geographe malgre lui»، المرجع المذكور أسفله، ص 16.

55 رحلة، ص 364.

56 تسمى اليوم تلك المدن على التوالي: شوان شوفو وكانتون وهانك شو وبكين.

57 رحلة، ص 638، ط. التازي، ج4، ص 144.

58 المقدمة، ص 33؛ وأيضًا مؤلفنا، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ط. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2006.

الفصل الخامس

في سيرة ابن خلدون المغربي

أنا غريب بهذه البلاد غربتين، واحدة من المغرب الذي هو وطني ومنشأي وأخرى من مصر وأهل جيلي بها، وقد حصلت في ظلك، وأنا أرجو رأيك لي فيما يؤنسني في غربتي، فقال: قل الذي تريد أفعله لك، فقلت: حال الغربة أنستني ما أريد، وعساك – أيدك الله – أن تعرف ما أريد.

من حوار ابن خلدون مع الطاغية تيمور المغولي

تقديم

كانت سنة 2006 سنة إحياء الذكرى المئوية السادسة بالتقويم الميلادي لوفاة عبد الرحمن بن خلدون، وليس بالهجري الذي كان المحتفى به لا يؤرخ إلّا به، والفرق بينهما عشرون سنة [!] ولقد تسنى لنا، من باب التخصص، الحضور في العديد من الندوات بمدن عربية وبعضها أوروبية. وما قيل عن فكر ابن خلدون وعن كتاب المقدمة حصرًا في غرناطة وتونس والجزائر وبالأخص في القاهرة والإسكندرية ليدل بالملموس على أن هناك عند العديد من الأساتذة والدكاترة مشكل قراءة للنص الخلدوني وتواصل معه لا ريب فيه، مشكل من صفاته الخمول النظري والتسطيح التحليلي والغفلة بل العمى عن منطوق النص ومدلولاته المحسوسة. ويبلغ بك الانزعاج منتهاه حينما ترى تلك الصفات كامنة حتى في كلاميات من تعتبرهم «الساحة الثقافية» ولغة الإعلام أسماء وازنة، بل قد يخامرك الشك في كون هؤلاء قد قرأوا حقًّا لمن يتحدثون عنه وأخذوا نصوصه بقوة التحقيق والجد بل سيرته كشخصية مغاربية شاعرة بهويتها، متأثرة بمحيطها ومؤثرة فيه، إذ تشهدهم حتى في هذا الشق يبدون استخفافًا جائرًا هو الوجه الآخر لجهلهم أو قل لعزوفهم الإرادي عن ثقافة المغرب ورموزه...

ولعلنا نظهر ذلك جليًّا من خلال تحليل مركَّز لأهم اللحظات والمحطات في سيرة ابن خلدون المغربي، التي كانت مبعث فكره وحاضنته، وقوامَ خطابه العضوي الذي موضوعه الأساس زمنية قطر وأرض؛ وقد عبر مؤرخنا-المفكر عن ذلك في المقدمة بكلمات لا أدق منها ولا أوضح: «وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحًا أو مندرجًا في أخباره وتلويحًا لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا تفي بما أريده منه. والمسعودي إنما استوفى ذلك لبعد رحلته وتقلبه في البلاد كما ذكر في كتابه، مع أنه لما ذكر المغرب قصّر في استيفاء أحواله، وفوق كل ذي علم عليم»[1].

* * *

إن الاسم الكامل للنص الذي نود دراسته في هذا المقام هو التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا، كما وقف على كل نسخه المتوفرة البحاثة المغربي محمد بن تاويت الطنجي، وحققه أحسن تحقيق وأدقه. ويقر مؤرخنا أن التعريف هو الجزء السابع والأخير من كتاب العبر، مما يدل على أنه آخر نتاجه، الذي لم يفرغ من تأليفه – كما تشير أحداث فصله الختامي – إلا قبيل وفاته بشهور معدودة، أي في غضون 808هـ/ 1406م، وعمره يناهز ستًا وسبعين سنة. وبنظرة استرجاعية، يجوز القول إن ابن خلدون المولود في تونس سنة 732هـ/1332م قد ولد، كما سنرى، للعلم وتحصيله في المغرب الأقصى، وللفكر والكتابة في المغرب الأوسط، وللاستقامة السلوكية في أرض الكنانة؛ وبالتالي فإنه تراث مشترك بين هذه الأقطار، وفوقها لتاريخ الثقافة الإسلامية والإنسانية.

* * *

في ظل عصر عصيب

يعتبر عصر ابن خلدون بحق عصرا مفصليًّا أساسيًّا في تاريخ أقطار المغرب والمشرق العربيين، وذلك لغلبة الأزمات والنكبات فيه، من أشدها وقعًا وتأثيرًا: فقدان الأندلس بفعل حرب «الاسترداد» المسيحية؛ تبخر حلم توحيد بلدان المغرب (هذا التبخر الذي أعطى للقطر شكله الحدودي والوطني الحديث)؛ توقف تجارة الذهب السوداني عبر سجلماسة؛ وباء الطاعون العالمي الجارف؛ بروز الأعراب البدو في العمل السياسي والعسكري؛ النكوص الاقتصادي والحضري والثقافي...

إن تلك الأحداث الجسام المخلخلة قد أعطت للمغرب تشكيلًا سكانيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا وحتى بيئيًّا متبدلًا، فلم يعدْ ممكنًا إغفاله أو تدوينه باللغة الحكائية الشائعة في فقه التاريخ التقليدي. لقد «احتاج هذا العهد – كما يسطر ابن خلدون – إلى من يُدَوِّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها»2 ، أي لقد احتيج إلى مؤرخ تخوّل له قوته ودقته أن يقول أحوال عالمه، ويصف مصير العقيدة والعوائد في طوفان تغيّرات الأرض. ذلك كان عند مؤرخنا-المفكر منطلقه الملموس وموضوعه المحدد، كما كان شأن هيرودوت مع الحروب الميدية، وثوسيديد مع حروب البلوبونيز، وبوليب مع حدث غزو روما للعالم، والقديس أوغسطين مع واقعة غارة البرابرة القوط على روما في 410م (كمؤشر أول على انحلال الامبراطورية الرومانية...)

في ذاك العهد نفسه، كان المشرق الإسلامي لا يزال يعيش تبعات الكابوس المغولي الأول المتوّج بسقوط العاصمة العباسية بغداد في 656هـ (1258م) وبالتالي زوال مشروعية نظام الخلافة، كما أنه كان يضمد جراحه من آخر الحروب الصليبية في 690هـ/1291م. أما في خضم القرن الثامن هـ (14م) وما تلاه مباشرة، فقد كانت المنطقة مسرح صراع نفوذ وهيمنة طاحن بين الأتراك والمغول، صراع من أهمّ وجوهه التاريخية بايزيد الأول وتيمورلنك والمنتهي بانتصار هذا على ذاك في معركة أنقرة (807هـ/1405م).

نفسية طبعتها بنية المغرب وأحداثه

على الصعيد النفسي والسلوكي، نعلم أن آثار الانتكاس لا بد وأن تسم الرؤى والتصورات بعلامات التصدع والاتباع، وأن تتشخص في السلوكات الفردية المتحايلة المتقلبة. وعليه، فإن مفهوم الانتكاس قابل لأن يُستلهم ليس من قراءة تاريخ العهد الوسيط المتأخر وحده، وإنما أيضًا من سيرة عبد الرحمن بن خلدون كما سنحللها أسفله.

إن ما نستقرئه من تلك السيرة هو أن الرجل عرف في حياته الخاصة أفدح الرزايا والهزات، ممثلة في فشو الغمم والموت من حوله، فواجهها بكثير من الصبر والثبات؛ كما نستقرئ من جهة أخرى أنه استوعب مكونات عصره التي أخضعته كغيره إلى قوانين الإجتماع والتأقلم الوَسَطي. ومن ثم فإن سلوكياته المتقلبة وتنكراته تنطبع في عمق الأطر المجتمعية والنفسية المأزومة، التي بات يستمد معنى الحياة منها، مع ما يلقاه هذا المعنى من تطعيم وتحريف من قِبَل العقلية المتفككة السائدة والمتجردة عن التعلقات «الوطنية» المحدودة. وهكذا كان ابن خلدون يؤدي خدماته – وأحيانًا مضطرًا - إلى سلاطين وأمراء العصر، ولو كانوا خصماء متصارعين، من حفصيين ومرينيين وزيانيين ونصريين.

إن تلك البنية وما أحدثته في حياة ابن خلدون قد جعلته على أرض الغرب الإسلامي -أرض العصائب والصراعات المستديمة- يمارس السياسة كشر لا بد منه، أي مُكرهًا وعلى مضض؛ ومن ثم كثرة استعماله لكلمات معبرة عن علاقته بأهل الدولة في جل العواصم والمدن المغاربية، منها «إظلام الجو» و «اتساع الخرق» و «الاستيحاش» و «طلب إخلاء السبيل» و»التخلص من الشواغل وأحوال الملوك»، إلخ؛ وكانت هذه المطالب هي أيضًا أعز مطالب أستاذه الأندلسي إبراهيم الآبلي. وهكذا فمن وجوه رحلة ابن خلدون «غربًا» علاوة على السفارة أو المصاحبة الملوكية للغزو أو المدافعة ـ هناك الرحلة كفرار من مهمات صعبة أو مواقف خطيرة وتورطات لا تحمد عقباها. وهذا الفرار إما إنه يتخذ شكل انتقال من مشايعة إلى أخرى، مع ما يحتمله من مخاطر ومزالق، وإما يكون لجوءًا إلى الرُّبط أو إلى ما هو أعظم منها، أي أحياء الأعراب وإقطاعاتهم حيث يحقق أعز ما كان ينشده: الخلوة قصد الانقطاع للعلم والتفرغ للكتابة فيه.

واقعات على المسرح المغاربي كانت لها في مجرى حياة الرجل ونفسيته آثار عميقة مترسخة، من أبرزها وأقساها وباء الطاعون الأعظم والدخول في غمار السياسة من بوابة السجن، وهذا بيانه:

في 748هـ/ 1347م، وهو في السادسة عشرة من عمره، فقد عبد الرحمن ابن خلدون أباه وأمه وبعض مشيخته التونسيين، وكان ذلك نصيبه من شقاء الطاعون الأعظم لمنتصف القرن. فقد حلّ هذا الوباء العالمي بالشمال الأفريقي بموازاة مع جو القلاقل السياسية المستعرة (تنامي الدور السياسي للقبائل الأعرابية ومحاولة السلطان المريني أبي الحسن توحيد المغارب بضم المغربين الأوسط فالأدنى إلى حكمه)؛ وهو الوباء الأسود الذي سماه معاصروه المغاربة بأسماء شتى، منها «المرض الوافد»، لكونه أتى من آسيا الوسطى، بلاد قبائل المغول والخان الأكبر، إذ أفرزته

الحروب المدمرة وتراكم الجيف بدء من عقود القرن الثالث عشر الأولى. وقد عملت على انتشاره في أوروبا فالمشرق وبلاد المغرب الرياح وكذلك القوافل التجارية، خصوصًا منها البحرية المتنقلة عبر الموانئ، حيث تفرغ سلعها ومعها الجرذان الحاملة لجراثيم الداء والعدوى.

على مسرح المنطقة التي تهمنا، اكتسى ذلك الوباء، كما الشأن في باقي مناطق سريانه، كل صفات التراجيديا المنسحبة على المجتمع برمته: سكانيًّا (انهيار ديموغرافي بفعل الموتان)، واقتصاديًّا (تقلص الزراعة والصنائع وأزمة اليد العاملة وتدهور المخزون النقدي وتوقف ضرب السكة)، وسياسيًّا (فشل مشروع توحيد بلدان المغرب وحكمها من مركز واحد)، واجتماعيًّا وثقافيًّا (تأجج الاختلال الطبقي وتنامي التصوف الشعبي والذهاب إلى الحج)... إلخ. وقد لا نخطئ الصواب إن تمثلنا حدث «الطاعون الجارف» من بين أهم العناصر المنشئة لتشاؤمية ابن خلدون ولنظريته الدائرية للتاريخ، أو إن تلمسنا آثاره النفسية على علماء العصر ومفكريه، ومن أبرزهم إبراهيم الآبلي التلمساني الذي تتلمذ عليه ابن خلدون في تونس واعتبره معلمه الأبرز في العلوم الشرعية والعقلية؛ هذا علاوة على أن الطاعون ذاك قد ساهم في هزيمة جيش أبي الحسن المريني بالقيروان، مما أنهى، كما ألمعنا، حلم توحيد بلاد المغرب وتقويته ضد التصدعات الداخلية ومخاطر حرب «الاسترداد» الأيبيري على ساحليه المتوسطي والأطلسي.

أما الوجه الثاني للمأساة فيمكن إظهاره كما يلي: في 758هـ/1357م قضى الشاب ابن خلدون (وهو في السادسة والعشرين من عمره) فترة سجن بفاس قرابة سنتين، وذلك بسبب اتهامه بالاسهام في تهيئة فرار أمير بجاية أبي عبد الله من إقامته الاجبارية بالمدينة نفسها في ظل السلطان المريني أبي عنان. وبالرغم من نفي ابن خلدون للتهمة، إلا أنه لم ينكر عطفه على الأمير المعتقل لما كان بين أسرته وسلف هذا الأخير الحفصيين من «عروق الود والتراحم»؛ هذا مع أننا سنراه بعد سبع سنوات يشغل منصب الحجابة للأمير نفسه المسترد لحكمه على بجاية. أما السبب الدفين لاحتمال تآمر صاحبنا على أبي عنان فنستشفه من كلامه مع هذا الأمير أو مع بعض بطانته، وخلاصته أنه لم يرض بوظيفة كتابة العلامة المسندة إليه، كما أنه، وهذا هو الأهم، كان يرى في قرارة نفسه أن أبا عنان اغتصب عرش أبيه وتسبب في موته بجبل المصامدة طوبقال، ولم يكن له نصيب معتبر من قوة أبي الحسن ولا من سعيه الصادق إلى إحياء المشروع الموحدي البدئي.

بعد مرض أبي عنان وموته خنقًا بيدي حاجبه الفودودي، أُطلق سراح الأمير السجين وكذلك ابن خلدون الذي ولاه السلطان أبو سالم الكتابة في السر والإنشاء وخطة المظالم. ولم تمض سنتان حتى غادر ابن خلدون فاس بسبب قلاقل بلاطية غير مأمونة العواقب.

الرحلة إلى غرناطة/ السفارة إلى الملك بيدرو/ العبور الاضطراري إلى بجاية

في أواخر 764هـ/1362م حل صاحبنا ضيفًا على أمير غرناطة محمد بن الأحمر الغني بالله ووزيره المبرز لسان الدين بن الخطيب، اللذين خصاه بحفاوة استقبال ورعاية بالغتين، تجلى مفتتحها في إهدائه جارية رومية اسمها هند، قضى في عشرتها ليلة شهوانية معتبرة، ما كنا لنعرف

عنها شيئًا لو لم يفش سرها ابن الخطيب في رسالة من أربع صفحات إلى المعني بالأمر، ونقتطف منها القليل: «سيدي، ما زلت تتصف بالوالج، بين الخلاخل والدمالج، وتركض فوقها ركض الهمالج. أخبرني كيف كانت الحال، وهل حطت بالقاع من خير البقاع الرحال، وأحكم بمرود المراودة الاكتحال، وارتفع بالسقيا الإمحال، وصح الانتحال، وحصحص الحق وذهب المحال، فلما انسدل جنح الظلام، وانتصفت من غريم العشاء الأخيرة فريضة الإسلام، وخاطت خيوط المنام عُيون الأنام، تأتى دُنوُّ الجلسة، ومُسارقة الخلسة، ثم عضّة النهد، وقُبلة الفم والخد، وإرسال اليد من النّجد إلى الوَهد، وكانت الإمالة القليلة قبل المدّ، ثم الإفاضة فيما يغبط ويُرعب، ثم الإماطة لما يشوّش ويُشغب، ثم إعمال المسير إلى السَّرير...» وضمّن ذو الوزارتين رسالته أبياتا شعرية تناسب المقام، منها:3

ومرتْ وقالت متى نلتقي

فهشَّ اشتياقا إليها الخبيثُ

وكـــادَ يمـــزّقُ ســـربـــاله

(فقلتُ: إليكَ يساقُ الحديثُ(1

عند مطلع السنة الموالية، كلف الأمير ضيفه المبجل بسفارة وهدية ثمينة إلى بيدرو ابن ألفونس بإشبيلية، وهي مدينة أجداده بالأندلس، وكان الغرض أن يظهر ملك قشتالة هذا على معاضدة ملوك المغرب له في حربه ضد عدوه ملك أرغونة وعدو المسلمين. وقبل بالمهمة مرحبًا متحمسًا، لا سيما وأن أخوف ما كان يخافه أن يتصالح القشتاليون والأرغونيون بحكم الضرورة وانسجام المصالح، فتصبح الأندلس في خبر كان وما تبقى للحكم الاسلامي منها...

وعند ،el cruel أثنـاء إقامـة ابـن خلدون عنـد الملـك بيـدرو القشتالي، المسمى عند قومه القاسي مسلمي ويهود الأندلس الطاغية، عاين السفير عن بعد مسجد إشبيلية الذي حوّله النصارى إلى كنيسة، وتجوّل في حدائق القصر وعلى ضفتي الوادي الكبير، فتملكه شعور حاد أشبه ما يكون بالمالنخوليا والحسرة الشديدة على بلاد آيلة إلى الزوال من حكم المسلمين. وذات مرة، إذ فطن الطاغية إلى شعور ضيفه ذاك، العائد من زيارة لديار أجداده وضياعهم، عرض عليه بسخاء وإلحاح تمليكه إياها إن هو رضي بالانتظام في سلك حاشيته، فامتنع ابن خلدون عن ذلك واعتذر...

وخلال الإقامة نفسها، قابل صاحبُنا إبراهيمَ بن زرزر، وهو طبيب ومنجم يهودي في خدمة بيدرو، كان تعرف عليه من قبل في بلاط أبي عنان المريني، وتلقى حديثه سرًّا عن قساوة الطاغية المتأصلة وحياته الهوجاء الماجنة؛ ثم تأكد للسفير مع بن زرزر ما علمه من أنباء عن تزايد الشرور التي يتبارى الأرغونيون والقشتاليون في إنزالها بالأهالي المسلمين واليهود تحت حكمهم، وحتى بمن تظاهر من هؤلاء تقيةً بملة الصليب...

بعد عودة ابن خلدون من سفارته إلى غرناطة، شاب الإظلامُ علاقاتِه بصديقه ذي الوزارتين، ابن الخطيب، الغيور على انفراده بالمنصب العالي والحظوة الأميرية. ووافق ذلك توصله في 766هـ/1365م بدعوة من الأمير أبي عبد الله المسترجع لسلطته على بجاية. وهكذا تولى منصب الحجابة، وهي أرقى وظيفة في سلم الحكم، فجنى ثمار معاضدته لذلك الأمير أيام محنته في عهد أبي عنان، كما سبقت الإشارة. غير أن هذه النعمة لم تدم أكثر من سنة ونصف، إذ تبخرت مع مقتل واهبها على يد ابن عمه أبي العباس سلطان قسنطينة، فاضطر صاحبنا إلى مشايعة المنتصر والإسهام في تمكينه من بجاية، حتى إذا تحين الفرصة التجأ إلى أحياء الذواودة، ثم إلى بسكرة عند ابن مزني. وهنا في حماية الأعراب، كان يخلو إلى أهله وينقطع إلى التأمل وتحصيل العلم.

بين أميرين متحاربين ومقتل ابن الخطيب

في 771 هـ /1370م: أصبح ابن خلدون، رغمًا عنه، طرفًا في صراع هيمنة ونفوذ بين أمير تلمسان أبي حمو الزياني والسلطان المريني عبد العزيز. فهذا الأخير حنق على ابن خلدون لكونه جلب لخصمه التلمساني قبائل الذوادة، وبدا له متمردا وخارجا عليه. فلما نمى إليه خبر توجهه إلى الأندلس ظن أنه مبعوث من غريمه لطلب التأييد والعون من أمير غرناطة، فأرسل في أثره تجريدة تمكنت من اعتقاله في مرسى هنين ونقله إلى حضرة السلطان في تلمسان التي غزاها. وهنا تبين لهذا الأخير، بعد العتب والاستخبار، أن سجينه لليلة واحدة بريء من الظنون السيئة الحائمة حوله، فأخرجه من معتقله وألزمه باستئلاف قبائل رياح من الزاب، وذلك قبيل أن يوافيه الأجل على حين غرة.

في فاس قضى ابن خلدون سنتين معتكفًا على التحصيل العلمي والتدريس بالقرويين في جو من الاستيحاش والريبة بينه وبين السلطان السعيد ابن عبد العزيز وبطانته؛ وبعيد هذه الفترة صار ابن الخطيب سجينَ أبي العباس المستولي الجديد على الدولة المرينية، فمكن هذا السلطان عملاء أمير غرناطة محمد الخامس (الذي كان السجين وزيره الكبير) من اغتياله خنقًا في زنزانته بفاس الجديد، مقايضًا بذلك تأييد الأمير الغرناطي على العرش.

كان لمقتل ابن الخطيب على نفس ابن خلدون وقع الصدمة، لا سيما وأن مساعيه لإنقاذ حياته خابت كلها، مما جعله يستهول العاقبة ويخشى لقاء المصير نفسه.

من رباط العُبّاد إلى قلعة ابن سلامة

هكذا فر ابن خلدون مع أهله لاجئًا إلى رباط العُبّاد بتلمسان حيث مدفن الولي أبي مدين الغوث. وهنا لم يكن له من هَمَّ إلا الخلوة والتفرغ للعلم، بعيدًا عن معترك السياسة وجائحاتها. وظل على هذا الحال ردحًا من الزمن إلى أن أخرجه منه الأمير أبو حمو الزياني ليوفده إلى قبائل الذواودة لاستئلافهم إليه؛ لكن ما إن حل وأهله بينهم عند أولاد عريف حتى ألغى مهمته وأقام لاجئًا عندهم في قلعة ابن سلامة ما بين ذي القعدة 776 ورجب 780 (1375 و1378)، وهي الفترة

الأخصب والأثرى في حياة شخصيتنا الفكرية، إذ تمثل محطة انعطافية أساسية، وهذا شيء عن بيانه:

الموقع هو قلعة ابن سلامة المقتطعة من طرف سلطان تلمسان لقبائل الذواودة الهلالية، الموجودة في ولاية تيهرت (تيارت) في جزائر اليوم على الضفة اليسرى لمينا العليا. موقع تحكي بقاياه عن جدبه الطبيعي وهيمنة الحجارة عليه. وإضافة إلى كل هذا هناك السكون المتواتر الذي يتيح التأمل ويستثير الفكر. في علو ذلك الموقع كان موعد مؤرخنا مع حلقات فكرية عالية القدر والقيمة. حلقات موضوعها الأسبق والأساس ليس الغيبيات أو خلاص الروح الفردية، بل الإنسان ومنحنى حياة مجتمع وحضارة، وهما ما تزود المفكر في شأنهما بـ «زبدة» المعارف والأخبار.

كان تحرير المقدمة إذن يستدعي الطبيعة الصحراوية والهواء الطلق، أي الخلوة وما يشبه النّـفَس الكوني، وذلك حتى يرصد صاحبها المرحلة التي بلغها التاريخ ويكوِّن نظرية تجريبية وأصيلة في الاجتماع البشري. وقبيلة أولاد عريف من الذواودة ذات الذاكرة الشفوية المترحلة، التي لا علم لها بما يدور في خلد ضيفها، ستهب هذا اللاجئ المبجّل ما يحتاجه من أمن وهدوء؛ وهكذا كتب التاريخ على نحو مبتدع، يغذيه شوقه النظري ونزوعه البحثي. علو الموقع الهادئ الشفاف، اعتزال غير صوفي بل ناتج عن تخلٍّ سياسي: إنها ظروف سعيدة اجتمعت لابن خلدون لكي يحقق بين التجربة والفكر القران الأكثر توفيقًا في تاريخ التراث العربي الوسيط. وإن كان قد أفلح في هذا فلأنه استطاع أن يكون ليس المنقّب الدقيق اللامع، والمفكر المقتدر المستطلع في العمق التاريخي بتضاريسه وحركيته، من حيث أسبابُه «الأرضية لا النجومية". فتحت نظره الفاحص المتسع أحطنا علمًا بمجموعات إنسانية كاملة متنوعة، سواء كانت من المدينة أو الجبل والتل أو من السُّهب والصحراء. وعليه، فابن خلدون، الشغوف بالتاريخ والمعترف به كواسطة بين الفرد والمجموع وبين العالم، كان يبحث في البنيات الأنموذجية حيث تترسخ قوانين حياة الناس، أي في العناصر المركزية للوجود التاريخي ونسائج المجتمع المدني والسياسي وقواعد حركة المنظومات...

في نهاية إقامته بقلعة ابن سلامة، علم ابن خلدون بنبإ اغتيال أخيه الأصغر يحيى بإيعاز من أبي تاشفين أمير تلمسان الجديد، فحزن لذلك واغتم.

العودة إلى تونس وخروجه منها مُكرهًا

في 784هـ/1382م رحل ابن خلدون مع أهله إلى تونس (مدينة مولده) بعد غياب عنها تعدى ربع قرن. كان الحكم إذ ذاك للحفصي أبي العباس والسلطة «العلمية» بين أيدي فقهاء المالكية، يتقدمهم الفقيه محمد بن عرفة، إمام مسجد القبة. شمل ذلك السلطانُ العالم العائدَ بعفوه، واحتفى به متقبلًا نسخة من كتاب المقدمة والعبر بإهداء منه؛ وبعد ذلك شرع عالمنا في التدريس بجامع الزيتونة، فلقيت حلقاته إقبالًا كبيرًا من الطلبة، مما أثار حسد زميله في الجامع ابن عرفة الذي انفض عنه الجمع وكسد تعليمه، فما كان منه إلا أن تحرش به وأوغر قلوب حاشية السلطان على غريمه.

عندئذ لم يجد ابن خلدون مفرًّا إلا في استئذان أبي العباس لقضاء فريضة الحج، فكان له ذلك بعد أن قبل شرط السلطان في استبقاء أسرته بتونس ضمانًا لعودته إليها، وكان رحيله من مرسى المدينة منتصف شعبان784هـ/ 1382م في حفل توديع مؤثر لطلبته ومحبيه...

في مصر: التحول في شخصية ابن خلدون أو النفَس الآخر للنص

حين وصل ابن خلدون إلى ميناء الاسكندرية، نزل برًّا إلى القاهرة، مؤجلًا حجه إلى موعد لاحق، فحلَّ بها في فاتح ذي القعدة 784/ يناير 1383، وجلس للتدريس في جامع الأزهر بترغيب من الطلبة، ثم استقبله ثاني الأتابك الطنبغا الجوباني الذي قدمه إلى السلطان الظاهر برقوق، مؤسس دولة المماليك البرجية، وظل يحميه ضد عوادي عصبية الولاء ويضمن جرايته من تعيينه أستاذًا في مدرسة القمحية ثم قاضي قضاة المالكية بالمدرسة الصالحية ببين القصرين.

في مصر المماليك إذن التي هي، كما كانت دائمًا، «سلطان ورعية»؛ أي لا عصائب فيها ولا قبائل مسلحة، أصبح ابن خلدون في غنى عن انتحال عقلية التقلب والتلون، وبالتالي ميَّالًا، وهو يزاول خطة القضاء المالكي، إلى التحلي بالاستقامة والتقوى في تطبيق أحكام الشريعة، «آخذًا بحق الضعيف من المحتكمين، مُعْرِضًا عن الشفاعات والوسائل من الجانبين، جانحًا إلى التثبت في سماع البينات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات. فقد كان البَرْ منهم مختلطًا بالفاجر، والطيب متلبسًا بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم، متجاوزون عما يظهرون من هناتهم، لما يموهون به من الاعتصام بأهل الشوكة...» 4 . وفي جو فساد القضاء هذا ما كانت استقامة المالكي لأن تُدرك إلا كتشدد ومبالغة، فكثرت عليه السعايات والدسائس، حتى أن عَزْلُه عن القضاء بلغ ست مرات وعن ولاية الدروس والخوانق نصف هذا العدد. ومما كان يعاب عليه، علاوة على إعراضه عن الشفاعات و«فتكه في كثير من أعيان الموقعين والشهود»، هو مبالغته في العقوبات، إذ إنه «قلب للناس ظهر المجن، وصار يعزر بالصفع ويسميه الزج. فإذا غضب قال زجوه، فيصفع حتى تحمر رقبته»5 ؛ بل قد ذهب الأمر إلى التشنيع على المتشبث بالزي المغربي (البرنس) والخط المغربي وإلصاق تُهم به لا يخلو أكثرها من التطرف والتعريض، من ذلك: «أنه توسع بالسكنى على البحر، وأكثر من سماع المطربات ومعاشرة الأحداث، وتزوج امرأة لها أخ أمرد ينسب للتخليط»6 .

في 786هـ/1384م تلقى ابن خلدون الإذن باستقدام أسرته من تونس، وذلك بعد قبول السلطان أبي العباس الحفصي شفاعة السطان المملوكي برقوق في ذلك، إلا أن تلك الأسرة فنيت في غرق السفينة المبحرة نحو مرفأ الإسكندرية. ولم يقل صاحبنا في مصابه الجلل (الموازي لاستقالته من مهامه الرسمية) سوى كلمات قليلة مقتضبة، هي: «فكثر الشغب عليَّ من كل جانب، وأظلم الجو بيني وبين أهل الدولة. ووافق ذلك مصابي بالأهل والوُلد، وصلوا من المغرب في السفين، فأصابها قاصف من الريح فغرقت، فذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم الجزع، ورجح الزهد»7.

أمضى ابن خلدون سنتين ويزيد في حالته تلك، وفي رمضان 789هـ/1387م رحل إلى مكة لأداء فريضة الحج. وبعد رجوعه منه، يقال إنه تزوج امرأة، وذلك ما تسوّغه إشارات نصية مبثوثة هنا وهناك، وكذلك كون تولي ابن خلدون القضاء والتدريس يرجح احتمال زواجه وتأهيله.

من فتنة الناصري إلى سلطنة فرج

بعد تعيين السلطان برقوق لابن خلدون معلمًا في مدرسة الصرغتمشية ثم ناظرًا لخانقاه بيبرس، حدثت في 791هـ/1389م ثورة الناصري (نائب دمشق) والأميرين الجوباني ومنطاش على الظاهر برقوق؛ فكان أن استدعى منطاش القضاة إلى القصر الأبلق، وبينهم ابن خلدون، وأرغمهم على توقيع فتوى بعزل برقوق بدعوى ملفقة «أنه يستعين على قتال المسلمين بالنصارى". ولم يحل صفر من السنة نفسها حتى تمكن السلطان المخلوع من هزم منطاش واسترجاع تخته، فعفا عن الجوباني والناصري واكتفى بعزل ابن خلدون عن ولاية خانقاه بيبرس، حتى إذا ما انقضى عقد من الزمان سماه قاضي المالكية قبل أن يتوفى في 801هـ/1399م [8].

أما مع السلطان فرج خليفة برقوق، فقد اكتست علاقة صاحبنا به نوعًا من النفور والفتور، وكان من أبرز ما حصل له في عهده – فضلًا عن مخضه بين التنصيب والعزل في القضاء - مصاحبته له إلى دمشق، حيث تمكن من زيارة القدس وبيت لحم والخليل، وكذلك وبالأخص ذهابه سنة 803هـ/1400م في موكب جيش السلطان لحماية دمشق من تهديد الغزو المغولي. لكن هذه الحملة لم تدم أكثر من ثلاثة شهور، عرفت مدة شهر مجاولات غير حاسمة بين الجيشين، وذلك لأن السلطان فرج آثر الرجوع إلى القاهرة للقضاء على تمرد ضد حكمه، فترك دمشق لقدرها المحتوم، مما حدا بأعيانها وبالقضاة المخلفين، ومنهم الحنبلي ابن مفلح والمالكي ابن خلدون، إلى مفاوضة تيمورلنك في طلب الأمان مقابل تسليم المدينة، فكان أن دخلها الغازي وخرب جيشه قلعتها عقابًا لحماتها على مقاومتهم وألحق أضرارًا ببعض أحياء ومآثر دمشق.

الغريب غربتين في حضرة تيمور الأعرج

إن كلام ابن خلدون مع تيمور الأعرج بن جغطاي يقول الشيء الكثير عن نصيب الشرق الإسلامي من شقاء المحن والتصدعات. فلقاءاته معه، وقد تخللتها مأدبة أو أكثر وحوارات متقطعة بواسطة الترجمان القاضي ابن النعمان، هذه اللقاءات جرت لصاحبنا تحت سيطرة الوجل والتوجس، التي كان من مظاهرها عنده إبداء علامات الطاعة للطاغية وموافقته في الرأي والطلب. فابن خلدون المفجوع بسقوط دمشق بين أيدي المغول لم يستطع مواجهة أسئلة تيمور الفضولية النفعية حول «المغرب الجواني» سوى بأجوبة مقتضبة متحفظة. غير أن القائد المنتصر لم يقنع بها، فكلف مؤرخنا بموافاته كتابة بتقرير مفصل عن طبيعة المغرب وجغرافيته وساكنته وسلطانه. وهكذا رأى ابن خلدون نفسه وقد تحول من رجل علم إلى مخبر يحرر في الموضوع بأمر من الطاغية اثني عشر كراسًا ضاع نصه، ونستشف من التعريف أن صاحبه توخى في وصفه الاستوعار والتصعيب لتبديد حلم الغازي بضم بلاد المغرب. وهل كان في وسعه الاحتماء أو التعلق بأهداب

حس وطني أو قومي ما؟ لقد اعتبر هذا كله غفولًا وتهورًا بلا شك، فاستحسن لسلامته هو ومن معه وضع الحدثان والقرانات الفلكية في مجرى الإعلان عن المجيء الضروري للغازي العظيم. وما كان يدفعه أيضًا إلى هذا الموقف هو خبر تدمير مدينة حلب من قبل ومشهد هدم قلعة دمشق وأماكن أخرى على أيدي الجيش المغولي المتعطش للقتل وحيازة الغنائم.

لعل من أشد اللحظات تأثيرًا في لقاء ابن خلدون الثاني بتيمور يتمثل في بحثه عن الفكاك من ظل الطاغية، إذ بعد أن أتحفه ببعض الهدايا الرمزية خاطبه بما صدرنا به هذا الفصل ونعيده هنا نظرًا لشحنته الوجدانية وقوته الدلالية: «إليَّ كلام أذكره بين يديك، فقال: قل. فقلت أنا غريب بهذه البلاد غربتين: واحدة من المغرب الذي هو وطني ومنشأي وأخرى من مصر وأهل جيلي بها، وقد حصلت في ظلك، وأنا أرجو رأيك لي فيما يؤنسني في غربتي، فقال: قل الذي تريد أفعله لك، فقلت: حال الغربة أنستني ما أريد، وعساك ـ أيدك الله ـ أن تعرف ما أريد» 9.

على هامش هذا الحوار الافتتاحي، لا بد من التنبيه إلى عنصر قلما يقف عنده الباحثون، وهو جواب العلامة الملتبس عن سؤال تيمور: «أين ولدك؟» أي «بالمغرب الجواني كاتب للملك الأعظم هنالك» (كذا في أصل التعريف وكل النسخ!) 10. فلماذا يذكر المستجوب المغرب الجواني وليس الأدنى (إفريقية أو تونس) ويوضح بما يقطع الشك بما يقصده، ناعتًا إياه بالأبعد والأقصى، ذاكرًا مدنًا منه (طنجة وسبتة وفاس وسجلماسة)؟ ولماذا يخص ابن خلدون السلطان المريني أبا سعيد، دون غيره، برسالة ينبئه فيها بما جرى له مع الطاغية تيمور ويحذره منه، واصفًا التتر بكونهم على عادة الأعراب، كأنما هو يوصيه بالتعويل عليهم في حالة إقدام المغول على محاولة غزو المغرب؟ هل يكون ابن خلدون إنما خص بالإشارة المغرب الجواني كحلقة وعرة ومنطقة مستعصية كأْداء لثني عزم الغازي وإحباط أطماعه؟ قد يظهر الرد بالإيجاب هو الأقرب إلى الترجيح...

يختص ابن عربشاه بإيراد تفاصيل مثيرة حول استقبال تيمور للقضاة الطالبين منه الأمان، ومنها المتعلقة بالمأدبة التي أقامها الطاغية لهم، حيث أنشدهم بيتًا معناه: «كلوا أكل من إن عاش أخبر أهلهُ/ وإن ماتَ يلقَ الله وهو بطينُ». ومما كتبه ابن عربشاه أيضًا: «وكان من جملة الآكلين قاضي القضاة ولي الدين (ابن خلدون)، وكل ذلك وتيمور يرمقهم وعينه الخزراء تسرقهم. وكان ابن خلدون أيضًا يصوب نحو تيمور الحدق، فإذا نظر إليه أطرق، وإذا ولى عنه رمق». وحسب نفس الرواية أن مؤرخنا خاطب تيمور بكلام جاء في معرضه: «فإن كان طعام الملوك يؤكل لدفع التلف، فطعام مولانا الأمير يؤكل لذلك ولنيل الفخر والشرف...» 11.

رجوعًا إلى صاحبنا، فقد كان له ما أراد بعد لف ودوران: الترخيص بالعودة إلى مصر. وكان له هذا وزيادة: أخذ عقد أمان للمخلفين في دمشق عن السلطان المملوكي من العمال والمستخدمين. وقبل دخوله القاهرة في شعبان 803هـ/1401م تعرض وصحبه في طريقهم إلى صفد لنهب قطاع الطرق من الأعراب، كما أتاه خبر إحراق المغول أماكن من دمشق و بعض أجنحة جامع الأمويين، وذلك قبيل مغادرة تيمورلنك بلاد الشام وعودته إلى عاصمة مملكته سمرقند.

في القاهرة، ما صح من أخبار العائد المرهق ويستحق التسجيل يتمثل في خبرين مثيرين، هما:

الأول: أنه تلقى من رسول ثمن البغلة التي أخذها منه تيمور كهدية وليس على سبيل الإبتياع، فأبى تحصيل المبلغ قبل إطلاع السطان فرج على الأمر واستشارته فيه. ولا نفهم هذا السلوك سوى من باب حرص صاحبه على رفع كل لبس ودفع كل شبهات الارتشاء أو الخيانة. وهكذا لم يهدأ روع المتوجس إلا بعد أن تيقن من عدم اكثرات السلطان بالأمر، فسجل قائلًا: «وحمدت الله على الخلاص»، ثم «وحمدت الله تعالى على الخلاص من ورطات الدنيا»12 .

أما الخبر الثاني: فهو مسارعة ابن خلدون إلى بعث رسالة إلى سلطان المغرب المريني لذلك العهد (أبو سعيد)، حكى له فيها قصة حصوله في ظل الطاغية تيمور، وعرفه باقتضاب على تاريخ التتر الخارجين من المفازة وراء النهر، منذ ملكهم جنكيز خان إلى بنيه المتقاسمين ممالكه الشاسعة بين الشرق وآسيا الصغرى والوسطى، وكلها ملكها تيمور بن جغطاي، «هالك الحرث والنسل»، الذي زاد في توسيعها... فهل أرسل ابن خلدون هذه الرسالة للتكفير عن تقييده لتيمور في وصف المغرب بتنبيه المريني إلى الخطر المغولي؟ قد نميل إلى الإجابة بالإثبات معولين على مؤشرين: أحدهما أن الرسالة خالية من أي تلميح إلى ذلك التقييد، مع أنها تتضمن الإشارة إلى جزئية هي قضية البغلة الآنفة الذكر؛ وثانيهما أن صاحب الرسالة يصف التتر بأنهم «على عادة بوادي الأعراب»، كأنه بهذا يرمز للسلطان بضرورة التعويل على هؤلاء بالإجلاب والاستئلاف في حالة مثول التهديد المغولي على المغرب.

في أواخر شهر رمضان 808هـ/1406م توفي ابن خلدون عن سن تناهز ستًا وسبعين سنة، ودفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة، ولا أثر يُرى اليوم لهذه المقبرة.

* * *

خاتمة

إن هناك مسائل وقضايا يعالجها عادة ويوليها الأسبقية النص السير- ذاتي، لا نجد لها في كتاب التعريف تجليات أو حتى مقاربات شافية من توقيع الكاتب. فمثلًا، لا شيء فيه تقريبًا عن طفولته وشبابه في تونس، باستثناء ذكر نسبه الحضرمي وسلفه الأندلسي ونشأته العلمية في كنف مشيخته المرموقين؛ وكذلك لا شيء عن أسرته الصغيرة من شأنه أن يعرفنا على زوجه ووُلده، وبالتالي على حياته العاطفية وفي عشرة الأهل والنساء، اللهم إلا من هذه الإشارة العجلى: «وصرفت ولدي وأمهم إلى أخوالهم، أولاد القائد محمد بن الحكيم بقسطنطينة». كما أن الغموض يبقى ثاويًا في جواب مؤرخنا عن سؤال الغازي المغولي تيمورلنك: «وأين ولدك؟» مع العلم أنه رُزئ بفقدان أسرته المتوجهة نحوه في السفينة المبحرة من تونس إلى الإسكندرية (في 786هـ/1384م). والتراجمة عامة لا يتحدثون في موضوع ذرية لصاحبنا في فاس ولا في مدينة عربية غيرها، إلا ابن القاضي شهبة، الذي ينفرد بادعاء وجود ابنين له (محمد وعلي) والتحاقهما به في مصر حوالي 786هـ/1384م [!].

وأخيرًا وليس آخرًا، هل تزوج ابن خلدون أثناء إقامته المصرية أو عشق أو أحب؟ فحسب رواية لابن القاضي شهبة نفسه كان رد الرجل على عرض تيمورلنك بالإقامة عنده في الأردو: «في القاهرة شخص يحبني وأنا أحبه»13 . ولا شك أن مرد هذا الزعم إلى كلام غامض لابن خلدون في حضرة تيمور: «وأهل جيلي (أو عيلي) بها»، أي مصر.

إن نص التعريف إذن، خلافًا لما يظنه جمهرة الدارسين، ومنهم كارل بروكلمان، لا يدخل حقًّا – أو إلا تجاوزًا – في جنس الترجمة الذاتية الصرفة وذلك، كما رأينا، لغلبة السرود التاريخية والكلام عن الآخرين من باب الإخبار وإيراد أحاديثهم ورسائل ابن الخطيب إليه وخطبتين له عند التدريس بمصر، وأيضًا نظرًا لشدة الإدغام والاختزال في التنصيص على الأنا بالوصف والتبريز، كما هو التقليد في التربية الاسلامية الأصيلة، الداعية إلى التأفف والتعفف في هذا المجال، بل والعياذ بالله من ذكر أنا...

لكن، رغم كل تلك الشروط والضوابط، فقد حاولنا، بنوع من الجهد الاستقرائي والتركيبي، رسم صورة تقريبية عن شخصية مؤرخنا-المفكر، لعلنا نكون بها قد استولدنا من داخل نص التعريف نتفًا تعكس بعض وجوه الدلالات في نص حياته، وهي من صنف ما لا يُتلمس اكتمالها إلا بالتخمين والافتراض؛ هذا وإن لغة النص لتظهر فيه وسطية التموقف بين التألق البلاغي الجاحظي والتأنق اللفظي بالسجع والبديع كما عند لسان الدين بن الخطيب وغيره من المعاصرين.

إن التعريف والمقدمة وكتاب العِبَر أعمال خلدونية ستبقى قائمة كحقل مرجعي أصيل لكل مؤرخ باحث ولكل مفكر متأمل. ويصح هذا حتى وإن لحق التقادم بعض موضوعاتها التاريخية ومقوّماتها المعرفية، وذلك لأن الحقل الأساس – حيث تبرز كمعلمة مضيئة – هو حقل تاريخنا الوسيط الذي لم نرقَ بعد بكل مكوّناته الخفية الدالة إلى نور المعرفة الدقيقة الكاشفة.

*

حاشية: عن غلطات ابن خلدون

في مشروع ابن خلدون الضخم ما كان لقدر من الأخطاء المعرفية إلا أن يتسرب هنا وهناك. فعلاوة على بعضها في الطبيعيات وعلم الفلك (انظر مثلًا ما يقوله عن الشمس14 ، يمكننا أن نشير إلى جعله المشائين أتباعًا لأفلاطون (والصحيح هو أرسطو) وخلطه بين ليكيون (ليسي تلامذة زينون)، ثم بين stoïciens استووا، باب لقاء الرواقيين stoa) أرسطو) والرواق «سقراط صاحب الدن» (كذا في النص) وديوجين (والعكس هو الصحيح) 15 ، إلخ. لكن التغاضي عن غير هذه الأخطاء وما هو من صنفها يصبح صعبًا أمام قيام النص الخلدوني أحيانًا على ازدواج التركيب العلمي والعقدي. والمطلوب دومًا هو تجلية التباساته وارتباطاته ليس بقصد بيداغوجي فحسب، وإنما أيضًا لغاية معرفية. ذلك لأن الموضوعية ليست هي القاعدة السائدة باستمرار عند مؤرخنا. فمن حين لآخر يختلط بها شعوره الديني، فيحدث لديه تمييزات وتقسيمات يجب أن نكون على بيّنة منها، ولا أدل على ذلك، مثلًا، من تمييزه المضمر بين العصبية الإيجابية

(المحمودة) في بدء الإسلام والعصبية السلبية المذمومة أو «على باطل» في الجاهلية ومع المذاهب والتيارات اللاحقة16 ؛ ولا أدل على ذلك أيضًا من كلامه في اختلافات الفرق المسيحية في موضوع المسيح، حيث يجزم قائلًا في فقرة محذوفة من الطبعات العربية إلا في واحدة[!]: «ولم نر أن نسخم أوراق الكتاب بذكر مذاهب كفرهم، فهي على الجملة معروفة، وكلها كفر كما صرّح به القرآن الكريم. ولم يبق بيننا وبينهم في ذلك جدال ولا استدلال، إنما هو الإسلام أو الجزية أو القتل»17 . هنا أيضًا تسبق العاطفة الدينية التحليل اللامتحيّز وتطغى عليه. أمثلة أخرى مخيبة للظن تعرضنا لها بحثيًّا وروائيًّا في عملين مخصوصين18 ، ويكفينا هنا أن نذكّر ببعض عناوينها:

- نزوع ابن خلدون إلى الدفاع مطولًا وبحجج ضعيفة في الغالب عن طهرية الخليفة هارون الرشيد وتعبده الفضيلة والتقوى، مع أنه يقر أن الإقبال على الدنيا تفشى منذ القرن الثاني، وهذا ما يتساوق مع طور الترف والبذخ، كما في نظريته العامة من جهة، وتدل عليه ما بلغته الدولة العباسية من حضارة خلال هذا العهد، من جهة أخرى.

- غلوه في الانتصار للأب الروحي والماهد للدولة الموحدية، المهدي بن تومرت، إلى حد التعليق على ادعائه انتسابه إلى أهل البيت: «لا دليل يقوم على بطلانه»19 .

- كونه لم يتوفق دائمًا في القفز فوق عصره، بل إنه حينما مارس التأريخ في كتاب العبر لم يستطع بوجه عام الانفكاك من ثقل أطر عصره المعرفية، ونحن إذ نؤكد على هذا لا نكتفي بتبني رأي يذهب إليه عدد من المتخصصّين، وإنما نعبّر عن حكم متولّد من شعور بالضجر ينتاب القارئ عند غوصه في أجزاء ذلك الكتاب، لا سيما منها المتعلّقة بالمشرق الإسلامي، وهو أمر لا يلزم أن نستغربه، نظرًا لانقسام الكتابات الخلدونية إلى خطاب عضوي مركّز وخطاب موسوعي مشتت. إن كتاب العبر، في آخر المطاف، لا يمكنه أن يصلح كأداة عمل فعّالة إلّا في حقل الغرب الإسلامي، وبالأخص في القرنين السابع والثامن للهجرة اللذين يعرفهما مؤرّخنا معرفة أدق وأفضل.

- تعبد ابن خلدون بعصبية النسب أطلعه على أشياء وحجب عنه أخرى. وما حجبه كان من صعيد ما لا يحسن بالمؤرخ تحقيره أو إهماله، منه على سبيل المثال حقيقة التمرّدات غير الموفقة، وحقيقة الثوّار ودعاة المعروف من المتصوفة، الذين خصهم بأفدح الأوصاف القادحة المسفهة (مجانين، ملبسون، صفاعون، أهل زعارة...)، فكان في هذا الموضوع المخصوص يقف مع المتغلّب الأقوى، ويحصر التاريخ في الإخبار عمّا يكتبه منطق الغلبة والقوة، ويُبقي خارجه جماهير المغلوبين ومن لا تعضدهم عصبية.

- تقصيره في الإخبار عمن لا تعجبه سيرتهم وفكرهم، ومنه مثلًا قوله المختزل جدًّا عن عبد الحق بن سبعين أنه «رحل من بلده مرسية إلى تونس»20 ، قافزًا على إقامة الرجل مدة عقد ويزيد في سبتة التي ألف فيها بد العارف والكلام على المسائل الصقلية والرسائل، وهي أهمُّ نتاجه وأخصبه،

كما كان له فيها زواج شيق ممتع؛ ثم إنه اضطر إلى مغادرتها إلى بجاية حيث تعرف على مريده الكبير أبي الحسن الششتري، ومنها إلى تونس فالقاهرة وأخيرًا مكة. وفي كل مدينة حل بها كانت تحرشات الفقهاء وأولي الأمر ومضايقاتهم تطارد هذا المفكر الفذّ وأحد أقطاب نظرية وحدة الوجود والمأساوي الخاتمة21 ؛ ولا شيء من كل هذا في تاريخ ابن خلدون، ما خلا إيراده للنص الكامل (تسع صفحات ونصف) الذي حرره ابن سبعين في بيعة شريف مكة أبي نمى للدعوة الحفصية أيام المستنصر؛ والراجح أن مؤرخنا أتى بهذا النص لتبرير سخط الظاهر بيبرس على ابن سبعين وسعيه إلى قتله أثناء حلوله بمكة للحج في موسم 667هـ.

إنما الأدعى إلى الانزعاج حقًّا يكمن في تلك الفتوى التي ذيل بها ابن خلدون مؤلفه «شفاء السائل - لتهذيب المسائل»، والقاضية بتحريق كتاب ابن سبعين الرئيس «بدّ العارف» وأيضًا «فصوص الحكم» و«الفتوحات المكية» لابن عربي وكتاب «خلع النعلين» لابن قسي. ولا يمكن أن نلتمس لهذه الفتوى العنيفة ما يخفف عنها إلا في كون ذلك المؤلف الحاضن لها عملًا بِكرًا فتيًا ومحكومًا باستجابة صاحبه لدعوة سياسية إلى مناهضة فشوّ التصوف الشعبي والزوايا، بحيث يقرر شروط إمكان كل مريديه داخل أطر التعليم والتربية السنية السائدة. ولهذا السبب، حسبما نرجح، لم يذكره أبدًا في أعمال نضجه التي ستبدأ في 775هـ/1375م حين تفرّغ لكتابة المقدمة في قلعة ابن سلامة...

إن ما ذهبنا إليه في هذا البحث المخصوص، كما في أبحاث أخرى منشورة، ليعارض كل أنواع التحنيط في شأن مؤرخنا المفكر، سواء كان بقصد تقديسه أو سعيًا إلى إقباره، وذلك اهتداءً بما نبهنا إليه هو وأوصانا به، إذ قال: «وأنا من بعدها موقن بالقصور، بين أهل العصور، معترف بالعجز من المضاء، في مثل هذا القضاء، راغب من أهل اليد البيضاء، والمعارف المتسعة الفضاء، في النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء، والتغمد لما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء»22 .

1 المقدمة، دار الفكر، بيروت 1981، ص 43.

2 نفس المرجع والصفحة.

3 ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة، 2001، ج3، ص 501 وما يليها؛ ينقل الرسالة أيضًا الشيخ أحمد بن المقري في نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1997، ج6، ص 180-174. وبالطبع لا أثر ولا حتى إشارة لهذا الحديث في التعريف.

4 التعريف، ص255.

5 راجع ابن حجر العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر، القسم الأول، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1975، ص 344؛ وينقل الكلام نفسه السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع،

القاهرة (د. ت)، ص 146.

6 العسقلاني، المرجع نفسه، ص 346؛ السخاوي، المرجع نفسه، ص 147.

7 التعريف، ص 259.

8 انظر تفاصيل تلك الأحداث في التعريف، ص 310 و 314-335؛ كتاب العبر، ج5، ص 549-560.

9 التعريف، ص 377-378.

10 التعريف، ص 269-270.

11 انظر كتاب عجائب المقدور في أخبار تيمور، طبعة (د.ت) بالخزانة العامة، الرباط، رقم 14907، ص 102-103.

12 التعريف، ص 381.

13 راجع ابن القاضي شبهة، الذيل على تاريخ الإسلام، نسخة باريس، رقم 1599، ورقة 171.

14 المقدمة، ص 430، نقرأ: «وأما الشمس في نفسها فغير حارة ولا باردة وإنما هي كوكب مضيء لا مزاج له» [!] بيد أنها كرة نارية ضخمة ثابتة؛ وكان أرسطو يرى أنها تدور حول الأرض!

15 المقدمة، ص 632؛ تاريخ ابن خلدون، ج2، ص 222.

16 المقدمة، ص 253-254.

17 المقدمة، طبعة كاترمير، ج1، ص 421-422.

18 انظر بنسالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، المجلس الأعلى للثقافة (ط.5)، القاهرة، 2006؛ العلّامة، دار الآداب، (ط. 2)، بيروت 2007.

19 المقدمة، ص 36.

20 كتاب العبر، ج6، ص 407.

21 انظر بنسالم حميش، هذا الأندلسي! [ابن سبعين]، دار الآداب، (ط. 2) بيروت، 2007.

22 284 المقدمة، ص 10؛ التعريف، ص.

الفصل السادس

عن حقوق الإنسان والمرجعية الإسلامية

اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون، فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه سياسة وانتقام، ومن لانَ طبعُه ورقَّ قلبه نفر عن ذلك، ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة.

(الإمام الغزالي)

إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخًا على الحقيقة.

(ابن خلدون)

مدخل

يذهب اللائكيون عمومًا إلى الاعتقاد أن وثيقة الإعلان الأممي لحقوق الإنسان لسنة 1948 تعود إلى مصدر استيحاء وإلهام متمثل في وثيقة حقوق الإنسان والمواطن، المصوت عليها في 26 غشت من طرف الهيئة الفرنسية بداية ثورة 1789 (وقد انتقدها ماركس والماركسيون عمومًا). ولعل الحبل السُّري الرابط بين الوثيقتين يكمن في نزوعهما إلى ما يبدو من قبيل الفصل بين حقوق الشرائع الأديانية وحقوق الإنسان، وفي تسييد المرجعية الدنيوية كمصدر تشريع وتقنين. وهذا ما تأدى عنه تهميش نظري وفعلي للمرجعيات الدينية ولقدراتها الذاتية على تقوية الإيمان (بما فيه الإيمان بحقوق الإنسان).

لكنْ مهما يكُن الأمر والتأويل، فإن اللائكية كقاعدة مؤسِّسة لحقوق الإنسان تظهر، حتى غربيًّا، خصيصة فرنسية كانت وليدة الثورة البورجوازية، للسنة المذكورة، وردَّة فعل ضد الثالوث المناهض لها والمشكّل من المونارشية والفيودالية والكنيسة الكاثوليكية (يمثلها الكليرجي أي الكليركوس نقيض اللاييكوس). وهذا التحالف العضوي المصلحي حدا بالبورجوازية الصاعدة المنتصرة إلى القيام بإجراءات ثورية متلاحقة، تصَدّرها تقويض الامتيازات والحقوق الفيودالية، الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن، تأميم الأملاك الكنيسية وعرضها على البيع... وبالرغم من تركيز دستور الثورة الأول على فصل الدين عن الدولة، فقد اضطر لوي بونابرت نابليون في السابع، وذلك على Pie بتوقيعه وتوقيع البابا بّي 1801 Concordat إلى قبول نظام التوافقية خلفية قولتيه الشهيرتين في الموضوع: «المجتمع بلا دين كالسفينة بلا بوصلة» و«الدين هو ما يمنع الفقراء من اغتيال الأغنياء».

أما في بلدان غربية وازنة أخرى فإن العلاقة بين الديني والسياسي اتسمت بطبائع ووظائف مختلفة مغايرة. فهذه ألمانيا (وأحد أحزابها العتيدة هوالحزب الديمقراطي المسيحي) ترفع ضريبة عمومية يُنفق ريعُها على المؤسسات والمصالح الدينية؛ وهذه إنجلترا التي تتوج ملكَها (أو ملكتَها) الكنيسةُ الإنجلكانية، وسبقت فرنسا إلى وضع أول إعلاناتها للحقوق الإنسانية في 1689 (أي قبل الثورة الفرنسية بقرن)، ممهِّدًا بتعليمة المِلْكية الجسدية writ of habeas corpus في 1679؛ وهذه الولايات المتحدة الأمريكية حيث يؤدي كل رئيس منتخب اليمين الدستوري على الإنجيل المقدس، وتقام الصلاة إلزاميًّا في كثير من مدارسها، وتحمل الورقة الخضراء (الدولار) هذا الشعار: In God we trust (باسم الله نتاجر)؛ وأخيرًا وليس آخرًا هذه الدولة العبرية، إذ تغتصب أرض فلسطين، تقيم مشروعيتها المزعومة على ذكريات توراتية وعلى يهودية الدولة كنخاع شوكي وركن ركين، ومثالها أشهر من أن يفصّل فيه العرض هنا.

جماع القول إذن أن اللائكية. الفرنسيةَ النشأة والشيوع - والتي لا تعدلها شحنةً تضمينية لفظة الزمانية secularisme - تظل عصية على التصدير أو الاستيراد، وبالتالي عبارة عن ترجّ طوباوي إذا لم تكن وليدة الإرادة الجماعية والضرورة التاريخية.

هذا وإن باحثين متخصصين ومثقفين في فرنسا نفسها (إيدي بلينيل، إيمانويل طود، ميشل كولون...) أخذوا يحذرون من تحويل اللائكية إلى ديانة ضاغطة متشنجة، تمارس حيادها المبدئي سلبيًّا وتضيّق الخناق على المجموعات الدينية، خصوصًا الإسلامية منها؛ ومن ثم شاع نعتها بـ «اللائكوية» laïcisme وتسمية متعبدي قانون 1905 بـ laïcards [كذا!]؛ وحتى وزيرة التعليم الفرنسي نجاة ڤالو بلقسام ساهمت في شجب مزالق اللائكية المتعصبة وفي النصح باجتنابها.

ومن ثم فإن لكل بلاد في المعمورة الحق في دسترة دينها؛ كما أن للهيئات الدينية الحق في الوجود كأحزاب منظمة مشروعة، وذلك انسجامًا مع النهج الديمقراطي وقاعدة ممارسة السلطة القائمة على التداول وحكم الصناديق، مثلما هو الحال مع الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا الغربية أو الأحزاب المتحالفة مع الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الشرقية أو مع مذهب ثيولوجيا التحرر في بعض بلدان أمريكا اللاتينية... إلخ.

1/ الإيمانية كأصل أصيل

بعيدًا عن معناها العام كمحاكاة أو تقليد اتباعي وحتى عن مدلولها الحنبلي أو الظاهري، أي التفويضي والوثوقي الصارم، تعني الإيمانية، من الوجهة الفلسفية، مجموع النزعات والمقالات التي تُظهر أهمية الإيمان في تحريك مواقف واختيارات الأفراد والجماعات، الأخلاقية منها والوجودية، وبالتالي في ترجمة النظر إلى فعل أو تحويل الأفكار والرؤى إلى واقع.

إن المعنى الاصطلاحي القوي للإيمانية يجد مصدره في الإلهيات أو الثيولوجيا، التي تقول عمومًا بمحدودية العقل، وبحاجة الإنسان الماسة إلى تعاليم الوحي الالهي المرسلة إليه عبر الكتب السماوية ومبلغيها من الأنبياء والرسل. الإيمانية بهذه الدلالة تخاطب في الإنسان قدراته الحدسية

وتطلعاته إلى المطلق والحقائق اللامرئية. هذه الحقائق التي تجيب بطريقتها الخاصة عن أسئلة الإنسان حول معنى ومدلول الحياة الدنيا والموت ومسائل تتعلق بالمعاد والحياة الأخرى...

في تاريخ الفلسفة، تظهر الإيمانية ضمن التيارات المنتقِدة للعقلانية أو بالأحرى للمركزية العقلية الأحادية (logocentrisme). بل إنها بالمعنى الدقيق لا تشكل مذهبًا قائمًا بذاته أو مدرسة، بل نزعة تظهر في المواقف والاختيارات، وتتميز عما يشاركها من النزعات بنقد سلطوية العقل وبالخاصيات التالية:

أ- إنها لا تقول ببطلان العقل أو بفساده، كما في النزعات اللاعقلانية عامة، وإنما فقط بنقصه ونسبية مداركه وتحصيلاته. ويبدو هذا الرصد من خلال تاريخ المعارف والعلوم الانسانية نفسه.

ب- الإيمانية لا تسعى إلى إلغاء العقل أو الحلول محله، بل إلى محاولة التعويض عن ثغراته وبياضاته، وذلك بخلق حوافز التقرير والتبني في مجال القيم والمبادئ الدينية والأخلاقية، ونظائر تلك الحوافز تقوم من وجوه في ميدان علوم خالصة كالرياضيات عند عتبة المسلمات(postulats- axiomes- indémontrables) أي ما لا يبرهن عليه.

جـ- إنها تظهر كأساس لكل عقيدة ولكل اختيار، أو كالتربة المخصِّبة التي بدونها تسقط أفعال الإنسان في الآلية والحياد اللامسئول. وبهذا المعنى، ليس ما يقابل الإيمانية هو الإلحاد القائم هو الذي قد يتحول إلى موقف ارتيابي شامل (incroyance) أيضًا على إيمان ما، بل إنه اللاإيمان يتأدى عنه الإمساك المبدئي عن كل اختيار أو عمل، باسم اللاأدرية أو تساوي (scepticisme) الأدلة وعبثها.

إن الإيمان الأخلاقي عند الفيلسوف الألماني إمانويل كانط، على سبيل المثال الدال، هو أرقى أنواع الإيمان لأنه يعوّض العقل عمليًّا عن خسارات مشاريعه المتهافتة خارج حدود التجربة. وذلك لأنه يرعى ويخدم الأخلاق وقد تحولت إلى قانون يفترض تحققُه، إضافة إلى توافق الغايات، وجودَ إله وحياة أخرى. وهذا الافتراض أو الشرط، ولو أنه لا يصدر عن يقين منطقي بل عن يقين ذاتي صرف، هو بعينه موضوع الإيمان الذي يتعلق به الاستعداد الخلقي والقيمي. وبالتالي، إنه إيمان لا يقودنا في ختام المطاف النظري إلَّا إلى الحس العام أو ما يهم الناس جميعًا في مجال الحياة الأخلاقية كمصدر لأوامر جزمية تتسم بالضرورة والشمول.

أما في الدين الإسلامي، فمن مرادفات كلمة إسلام الأكثر تعبيرًا عن صفاته بل عن كنهه المثالي تبرز كلمة إيمان. في كتاب التعريفات للجرجاني: «الإسلام: هو الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول»، وفي الكشاف للزمخشري «إن كل ما يكون إقرارًا باللسان من غير مواطأة القلب، فهو إسلام، وما واطأ فيه القلب اللسان فهو إيمان. هذا مذهب الشافعي وأما مذهب أبي حنيفة فلا يفرق بينهما». وفي لغة العرب الإيمان إذن هو التصديق بالقلب، وفي الشرع: «الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان». أما «إذا الإيمانُ ضاع فلا أمانَ» (كما يقول محمد إقبال)، بل لا صدقية للإيمان طالما

يبطل الوازع الديني والأخلاقي لرعاية حقوق الله عند أداء القسَم أو تفعيل المبدأ الفقهي: البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، وقد يكون عليهما معًا، كما أشرنا إليه عند الحنفية.

إن مسألة الإيمانية في الفكر الإسلامي لم تكن حكرًا على رجال الدين وحدهم، وإنما هي أيضًا من القضايا التي خاض فيها الفلاسفة وكانت لهم فيها آراء ومقالات. فما من فيلسوف إسلامي إلا وتكلم عنها في باب ما كان يتقصده من توفيق بين العقل والنقل، أو إظهار ما بين الحكمة والشريعة من اتصال (حسب تعبير ابن رشد الشهير)، وذلك من أجل إقامة الحياة الإنسانية على مرجعيتين أكيدتين متكاملتين وتأصيل وعي الإنسان بحقوقه كما بواجباته.

2/ عن بعض الموافقات والتدقيقات

إن التقاطعات أو الالتقاءات الدالة بين مواد أساسية من «الإعلان العالمي لحقوق الانسان» وأخرى من أصول التراث الفكري الاسلامي، تشير كلها إلى أن الفلسفة (دينية كانت أم وضعية) والدين بنصوصه وأحكامه الشرعية لا يمكن أن يربطهما في مجال إقرار حقوق الانسان إلا وحدة المقاصد، ولو تنوعت السبل والوسائل. فالتنافس في الخير الانساني فضيلة، و كل ما يرتقي يلتقي (كما يقول الأب تيلاردي شاردان)، أو كما قال قبله أبو الوليد ابن رشد «الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»، وغير ذلك من الأقوال المجيدةِ المفيدة التي يمكن فهمها على ضوء الحديث النبوي: «الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيثما وجدها».

إن المواد 1-7، 12 من الإعلان المذكور، وتدور حول الحق في الحرية والأخوة والمساواة، يجد استقباله وحتى إثراءه إسلاميًّا في إطار ذي سعة أكيدة معتبرة، نسوق منه على سبيل الايجاز:

﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء، 70)، هذا فضلًا عن الحديث الشريف «الناس سواسية كأسنان المشطْ»، وعن خطبة الوداع البليغة وحِكمٍ لعليّ بن أبي طالب، منها: «فإن الناس صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»، و«لا تكن عبد غيرك، وقد جعلك الله حرًّا»، وكذلك قولة عمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا»، وغير ذلك كثير.

وأما ما هو بمثابة المعالجة الفلسفية لتلك المقولات فنجده عند المعتزلة في باب العدل، ويتمثل في مقالاتهم عن الارادة الحرة أو - حسب تعابير المذهب المتداولة - التخيير والاستطاعة، مستندين إلى ما لا يقل عن عشرين آية أغلبها مكي ومعتمدِة في شأن الآيات المتعارضة «ظاهريًّا» التأويلَ الموافق للأدلة العقلية[1]. وعلاوة على تسمية المعتزلة المعروفة «أهل التوحيد والعدل»، فقد سموا أيضًا بالقدرية (أي الاقتدارية) لسبقهم إلى الكلام المستفيض في القدر وأضداده، ولقولهم بخصوصية القدرة الانسانية وفاعلية ما نالته من «تفويض» إلهي، خلافًا لما قالت به الجبرية التي

تسلب إرادة الانسان من كل حرية وتجعلها مسيَّرة، لا حول لها ولا قوة في الاختيار أو في التقرير. وهذه الجبرية عند المعتزلة باطلة لأنها متناقضة مع روح المنطق ومقاصد الدين. فطالما انبنى أساس الشريعة والأخلاق الدينية على التكليف بالأمر والنهي عن إهماله، وجب أن يكون المكلف مختارًا في أفعاله حتى يكون مسؤولًا ومحاسبًا عليها. وبالتالي لا يقوم للتكليف والثواب والعقاب معنى إلا بثبوت واقع الارادة الحرة كمعطى وجودي تتحدد به شروط الفكر والعمل لدى الإنسان في زمن وجوده الذي هو فيه منتج لما يكسب، ومحاسب عليه، كما تنص آيات، منها ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر، 38). وهكذا أجمع المعتزلة على أن الاستطاعة تكون قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده[2]. ويلخص القاضي عبد الجبار هذا التوجه بعبارات فلسفية مناسبة وجدِّ معبرة، فيكتب: «والذي يقوله شيوخنا في هذا الباب أن الحي القادر هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان، وهو الذي يتوجه إليه الأمر والنهي والذم والمدح، وإن كان لا يكون حيًّا قادرًا إلا لمعان فيه»[3].

وأما ما يعزز تلك المواد وخصوصًا ما تعلق منها بحق الأمان من العبودية والقهر والتعذيب ويسوغها فنجده في أكثر من آية وأثر إسلامي فهي: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (النساء، 93)، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الأنعام، 151)، ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة، 32)؛ إضافة إلى الآية ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ (الأنعام، 98) ثم الآيتين 12 و13 من سورة البلد: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾﴾؛ وغير ذلك كثير في السُّنَّة والأحاديث النبوية والأثر؛ وكل ذلك، إضافة إلى الدساتير والمدونات المستوحاة منه، يغطي مجمل المواد وأبرزها في الإعلان السابق الذكر.

غير أن هناك أحكامًا في الشريعة الإسلامية تبدو للبعض معارضة أو سيئة التكيف مع مواد من ذلك الإعلان، فلا بد من إعمال التحليل والتحقيق للنظر في جواز التقريب والتوفيق بين هذه المواد وتلك الأحكام، ومن أهمها:

حرية العقيدة ووضع المرتد -1-2

تقول المادة الثامنة عشرة في الحقوق الفكرية والسياسية: «لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة». وعلى سبيل الملاحظة، إن الشق الثاني من هذه المادة عن حرية الشخص في إظهار دينه لا يبدو أنها تحترم من طرف بلدان غربية ذات دساتير لائكية وغيرها، وذلك في الحملات الرسمية والإعلامية ضد ما اصطلح عليه بـ «الحجاب الإسلامي»، وما زال أوارها يستعر هنا وهناك وخصوصًا بعد أحداث11 سبتمبر 2001 المهولة (وللإشارة فقط، هناك أيضًا مادتان 13 و23 ناقصتا أو ضعيفتا الأجرأة والتطبيق حول حرية التنقل والحق في العمل والحماية من البطالة). أما الشق الأول عن حرية الشخص في تغيير دينه ومعتقده فقد رأى بعض الحقوقيين الأجانب أن الإسلام يعارضه بدعوى أن الشريعة تحكم على المرتد بالاختيار بين التوبة أو الموت. والحقيقة أن هذا الحكم لم يكن كذلك إلا في زمن الفتوحات والحروب، بحيث كان يُنظر إلى المرتد والمنافق ويُتعامل معهما كما الشأن بالنسبة للخائن والمتعاون مع العدو حتى في أحدث الحروب الغربية؛ أما في زمن السلم فالقاعدة تقوم في هذه الآيات:

﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾ (البقرة، 256)، ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ (يونس، 99)، ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ۝ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ (الغاشية، 22-21). إنما الشرط العقلي في حرية العقيدة وتغيير الدين أن يكون الفاعل راشدًا متمتعًا بملكاته الفكرية والتمييزية، وليس شابًّا غِرّا هشّا سهلَ الانقياد والسقوط ضحية الحركات التبشيرية والتحرشات الدعويةِ الإغرائية.

عن المرأة وتعدد الزوجات -2-2

تفعيلًا للنهج الاستحساني المحلَّل أعلاه، علينا بادئ ذي بدء استحضار نصوص مفاتيح كمواد أولية نفكر رفقتها وننزع إلى استبانة الطريق؛ ومنها في المقام الأرفع بعض ما رُوي عن نبي الإسلام من أحاديث بليغة شيقة، مثلًا: «خذوا نصف دينكم من هذه الحميراء» (ويقصد بها عائشة أم المؤمنين)، «ما أكرم النساء إلا كريم وما أهانهن إلا لئيم»، «لا تكرهوا البنات، إنهن المؤنسات الغاليات»... وكترجيعات جديرة بالاستشهاد والتحجج في هذا الشأن، يحسن أن نتذكر أيضًا ما قاله المتنبي شعرًا:

ولو كان النساءُ كمن فقدنا

لفُضِّلتِ النساءُ على الرجالِ

وما التأنيثُ لاسمِ الشمسِ عيبٌ

ولا التذكيرُ فخرٌ للهلالِ

ولنا أن نستحضر أيضًا ما سطره الجاحظ (من القرن الثالث الهجري) بعبارات بيّنة نيّرة: «ولسنا نقول ولا يقول أحد ممن يعقل إن النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين أو بأكثر، ولكنا رأينا ناسًا يزرون عليهن أشد الزراية ويحتقروهن أشد الاحتقار ويبخسوهن أكثر حقوقهن»4؛ هذا فضلًا عما جاء في الموضوع نفسه تسعة قرون من بعد عند ابن رشد، فيلسوف قرطبة ومراكش، في سياق مختصره لكتاب الجمهورية لأفلاطون، وذلك بعبارات لا يوجد أقوى وأبهى منها في تاريخ الآداب الإنسانية جمعاء، إذ يكتب: «إنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (الأندلسية) لأنهن اتُّخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلًا لأفعالهن (الأخرى). ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملًا ثقيلًا على الرجال صرن سببًا من أسباب فقر هذه المدن»؛ وفي العهد الموالي، ها هو الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي يقر للمرأة بجواز بلوغها مرتبة القطبية في التصوف. وعودًا إلى أبي حنيفة، الجدير بالإشارة أنه، علاوة على تولية المرأة أمر زواجها (كما ستنص عليه المادة 16 من الإعلان العالمي الآنف الذكر)، كان يبيح لها تولي خطة القضاء، مع اتخاذ احتياطات يسيرة التلبية، ويذهب جرير الطبري أبعد من ذلك فيضيف جواز تقلدها مهمة الفتوى، ويوافقه الرأي مؤيدًا الإمام علي ابن حزم، الذي يعترف بأنه ربيَ في حجور النساء، وباستقصاء ثقافتهن في شؤون الحبّ والألفة، وبفضلهنَّ عليه في تكوينه الأدبي والفني5.

تلكم بعض من نصوص وإشارات منيرةٍ رائدة سقناها على سبيل المثال لا الحصر عسى أن يتعظ بها المتفانون في الاستشهاد بحديث مفرد هو «النساء ناقصات عقل ودين». إن تلك النصوص هي عدّتنا وزادنا عند طرح قضايا المرأة ومعالجتها في مدوناتنا التشريعية ووضع أساسيات التعاقدات والموافقات لبناء المجتمع التوَّاق إلى التحرر والنماء، والتي من مقاييسها البارزة وضعية المرأة والندية بين الجنسين المنصوص عليهما في المواثيق الدولية؛ إنها، من جهة أخرى، نصوص تزداد وهجًا وقوة إذا ما قارناها بأفكار عن المرأة واردة عند بعض أقطاب الفكر الغربي كأرسطو الذي اعتبرها مجرد مادة خام يمدها الرجل، العلة الفعلية، بشكلها الصوري؛ ولم يكن فلاسفة من وزن سبينوزا وكانط وشوبنهاور ونيتشه، وغيرهم في هذا الشأن من المحدثين، أقل شراسة وتنقيصًا من «المعلم الأول». لكن هذا لا يلزم أن يحجب عنا أفكارًا أخرى شيقة، كاعتبار وضع النساء في المجتمع معيار حكم له أو عليه (كارل ماركس)، أو أنهن يرفعن نصف أعمدة السماء (ماوتسي تونج).

وفي سياق آخر، لكنه من نفس الصنف السجالي، كثيرًا ما يستشهد أولئك الحقوقيون، على خلفية الإعلان العالمي المذكور، بمسألة تحليل الإسلام لتعدد الزوجات كحجة على انتقاص حقوق المرأة المسلمة ودونيتها. وحول هذه المسألة التي أسالت الكثير من المداد، لنكتفي بالإشارة إلى ما انتهى إليه اجتهاد الفقهاء المتنورين، الوقافين على الآية 3 من سورة النساء، ومنهم أبو حنيفة الذي حكَّمه الخليفة جعفر المنصور في خلاف بينه وبين زوجته الحرة، فاستشهد بتلك والآية وهي: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (النساء: 3). ويلزم التأكيد على أن العدل لا يقتصر هنا على النفقة والقوامة، وإنما يشمل أيضًا العدل في الحبّ والعاطفة. فمما نستخلصه إذن أن تعدد الزوجات رخصة أو استثناء استدعته ظروف، منها تحديدا الفتوحات والمغازي وما كانت تحدثه من تناقص في أعداد الرجال من العائلين والعزاب. أما القاعدة الثابتة فدليلها التعجيزي وعنوانها الأوضح قائمان في الآية 129 من السورة نفسها: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ . وهـــذا ما يشهد به تطور مؤسسة الزواج الحديث وشيوع الزواج بالواحدة. وقد نصت مدونة الأسرة الجديدة بالمغرب على ما يحفظ حقوق الزوجة الأولى، إذ يقرن العقد على أكثر من واحدة باشتراطات لا تقول بمنع التعدد إلا «إذا خيف من عدم العدل بين الزوجات»، أو كان الزوج في «وضعية مادية» لا تتيح له ذلك، أو بناءً على اعتراض الزوجة الأولى. وبالتالي فإن المنع غير مصرح به قطعيًّا ما دامت المحكمة تشترط أيضًا تلقي طلب الإذن بالتعدد (المواد 40-43)، فتترك إذن بابه مواربًا وبالتالي قابلًا للابقاء على التعدد لكن مقننًا وباشتراطات.

وللتذكير فقط: قبل صدور تلك المدونة بحوالي نصف قرن ونيّف، كان للراحل علال الفاسي السبق في الموضوع ذاته، إذ تميز بجراءة فقهية وسياسية نادرة بين فقهاء وسياسيي وقته، فسجل: «أرى أن تعدد الزوجات يجب أن يُمنع في العصر الحاضر منعًا باتًا عن طريق الحكومة، لأن الوجدان وحده لا يكفي اليوم لمنع الناس منه. وقد قال عثمان رضي الله عنه: إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»6. وما يبرر هذا الموقف الحازم هو أن الراغب في تعدد الزوجات قد يدعي، خصوصًا إذا كان ذا مال، أنه قادر على العدل والإنصاف بينهن. وحجة علال الفاسي عليه هي في الآية المذكورة أعلاه، المصرِّحة أن الاقتدار بمعناه الشامل المستدام متعذر بل مستحيل.

2-3- الزوجة الناشزة؟

كما أنه يُستشهد في نفس المنحى التنقيصي بالآية 34 من سورة النساء:

﴿فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ﴾ . وهنا أيضًا نحن أمام حالة حدية قصوى بل استثنائية قياسًا إلى القواعد والمعطيات التالية:

أ- في القرآن الكريم، من بين الآيات المرجعية الكبرى في الموضوع آيتان، هما: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجًا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحۡمَةًۚ﴾ (الروم، 21) ؛ و ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٌ لَّهُنَّۗ﴾ البقرة، 187). وبالتالي، الأمر بالمعروفِ والإحسان في الزواج كما في الطلاق) (أبغض الحلال إلى الله) هو القاعدة الأكيدة والركن الركين، تقول: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍۗ﴾ (البقرة، 229).

ب- «الضرب» في الآية المذكورة هو آخر ما يُلجؤ إليه في حالة نشوز الزوجة، على أن يكون خفيفا ليّنًا، وقيل بالكُمِّ أو بحزام من حرير، كما نصت على ذلك صراحة فقرة من خطبة الوداع التي يَحسُن دومًا قراءة تلك الآية على ضوئها. يقول الرسول عليه الصلاة والسلام مفسرًا معنى النشوز وطبيعة الضرب: «أما بعد، أيها الناس! إن لنسائكم عليكم حقًّا ولكم عليهن حق: لكم عليهن أن لا يوطِئن فرشكم غيركم، ولا يُدخلن أحدًا تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم، ولا يأتينَ بفاحشة، فإن فعلن، فإن الله قد أذن لكم أن تعضلوهن وتهجروهن في المضاجع وتضربوهن ضربًا غير مبرح».

جـ- إن نبي الإسلام، وهو الأسوة الحسنة والقدوة المُثلي، تدل سيرته على أنه لم يضرب أبدًا إحدى زوجاته، ولو في أصعب اللحظات وأحرجها مع بعضهن، كما في قصة الإفك المعروفة. وحسبنا أن نتأمل خاصيات المودة والرحمة في علاقاته بهن وبنساء عصره عمومًا. وفي هذا الصدد أقسمت السيدة عائشة، كما جاء في كتاب عِشرة النساء للإمام أبي عبد الرحمن النسائي: «والله ما ضرب رسول الله ﷺ بيده امرأةً قط»، الحديث7. وإذن، أفلا يحسن للحسم في تلك المسألة أن نجعل كفايتنا في نص حجة الوداع والسيرة النبوية وشهادة عائشة أم المؤمنين؟

2-4-2 قطع يد السارق

الأمر بقطع يد السارق والسارقة، كما ورد في الآية 38 من سورة المائدة، قد أتى من باب التعميم أو عمومات النص، فلا بد عند التخصيص والنظر في الحالات مفردةً من قراءته عبر مبدأين فقهيين يمكن على ضوئهما قراءة المادة 11 من الإعلان العالمي السابق الذكر، حول براءة الظنين

حتى تثبت قانونيًّا إدانته. والمبدآن هما: الأول درء الحدود بالشبهات. قال رسول الله عليه السلام: «ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلمين مخرجًا فخلوا سبيلهم، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة». وإيجاد «المخرج» هو ما يسمى في القانون الجنائي الحديث «الظروف المخففة»، كالجوع والاحتياج والفقر و«كاد الفقر أن يكون كفرًا»، كما في حديث شريف، أو كما قال أبو ذر الغفاري: «عجبت لمن لا يجد قوتًا في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهرًا سيفه»؛ وحسبنا أن نتذكر في هذا المقام إقدام الخليفة عمر بن الخطاب على تعليق حد السرقة حين حدثت أيامَ ولايته مجاعة عام الرمادة. وكان الإمام أبو حنيفة قد دعا إلى إلغائه، كما سبقت الإشارة.

أما المبدأ الثاني فهو سد الذرائع (أي اتخاذ الإجراءات الوقائية) الساعية إلى معرفة أسباب السرقة من أجل قطع هذه الأسباب أو اقتلاع دواعيها، وليس إلى قمعها بقطع أعضاء رجل والتمثيل به؛ فهذه العقوبة لم تكن حتى حين تطبيقها رادعًا كافيًا للقضاء على ظاهرة السرقة واجتثاثها. فبالإضافة إلى معالجة عللها المباشرة، هناك أيضًا عقوبات زجرية أو حبسية ينص عليها القانون الوضعي بحسب ظروف ودرجة الجنحة، مانعًا المس بسلامة جسم الجانح أو تشويهه، كما أن من أنجع الوسائل لمعالجة الظاهرة تكمن في إعادة التربية وبيدغوجيا القول النافذ اللين، اقتداءً بالآية الكريمة، ولو أن سياقها مغاير:

(طه، 43-44).

2-5-2 عقوبة الزنى

بناءً على الترغيب القرآني في اتباع الأحسن بل الأمر به، كما جاء في آيات بينات سقنا بعضها أعلاه، يحسن بفقهاء التشريع الإسلامي ومفكريه أن يحسموا في شأن عقوبة الزنى، وذلك أولا لأن الرجم لم يرد البتة في القرآن وفهارس ألفاظه، وليس له فيه أي قرابة مع مشتقاته السبعة من الفعل الثلاثي؛ وثانيًا لأن النص البيّن الختم إنما هو في سورة النور، لا في غيرها: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ الآية، وهذه الآية 2 تعزز صدارتها وأولويتها الآية 1 التي تصف سورة النور هكذا: ﴿سُورَةٌ أَنزَلۡنَٰهَا وَفَرَضۡنَٰهَا وَأَنزَلۡنَا فِيهَآ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖ لَّعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾. ليس هذا فحسب، وإنما لا بد من التأكيد على أن حدَّ الجلد، الذي بخلاف الرجم لا يستتبع الموت، تعترضه هو نفسه صعوبات في التطبيق جمّة، أي من حيث وجوبُ معاينة الجنحة من طرف شهود أربعة لا أقل، على أن يكونوا رجالًا من أهل العقل والتقوى، وهو شرط يكاد يستحيل استيفاؤه. هذا علاوة

على أن القاذف في المحصنات أي الشاهد بالزور يجلد ثمانين جلدة ولا تقبل من بعد شهادته أبدًا، (كما في النص القرآني (سورة النور، 4).

إن ذلك الحسم التقريري المؤيّد شرعًا وعقلًا أمسى ضروريًّا ومستعجلًا، لا سيما بعد الضجة التي أثارها المفكر والداعية طارق رمضان حين ضل وأضل في الغرب شرائح عريضة من الخاصة والعامة، إذ تكلم في الموضوع كما لو أن عقوبة الزنى هي الرجم (كما يعاند في هذا أخوه هاني)، وتعني الزانية وحدها، التي لا كلام في الضجة إلا عنها، فلم يتعنَّ الأستاذ في جامعة أكسفورد الرجوع إلى الأصول، ولا حتى إلى مرجع سهل الاقتناء، هو قاموس القرآن الذي أشرف على إنجازه البحاثة الخبير محمد علي أمير- مُعِزّي، وحرر فيه محمد حسين بنخيرة مادة «الرجم» حيث نفى وجود هذه العقوبة في المصحف العثماني8. وعوض ذلك دعا رمضان أمام الملأ علماء الإسلام إلى اجتماع تناظري يتوخى تعليق الأمر بالرجم. فما كان من نيكولا ساركوزي، وكان وقتها في 2003 وزيرًا للداخلية، إلا أن اغتنمها فرصة في مقابلة تلفزية بالدوبلكس مع صاحبنا للإجهاز عليه ببالغ الاستنكار والتقزز صائحًا: المرأة عندكم ترجم، وأنت تدعو إلى موراطوار!

قلنا إن إثبات الزنى بالحجج والمواصفات المذكورة بالغ الإشكال والصعوبة، ولا أدل عليه من شكوى محرجة تقدم بها بعضهم إلى الرسول الأكرم، وهي: «أرأيت لو وجد أحدنا امرأته على فاحشة كيف يصنع؟ إن تكلم تكلم بأمر عظيم. وإن سكت سكت على مثل ذلك، وإن ذهب ليأتي بالشهود انتهى كل شيء؛ فسكت الرسول ﷺ ولم يجب عن هذه الشكوى»9، فلم يرفع عنه الحرج إلا نزول الآية 6 من سورة النور

﴿أَرْبَعُ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾ . وبهذا لا يكون أمام الزوجين إذا تشبث كل واحد بموقفه إلا اليمين أربعًا ثم يحق عليهما طلاق اللعان والتفريق من دون رجعة؛ وإذ نضيف إليه طلاق الخلع وما شابه نصبح، كما هو الحال في جلِّ البلدان الإسلامية، في غنىً عن حدِّ الجلد نفسه الذي إنما نزلت الآية به في الغالب الأرجح للتخويف والردع الاستباقي لا غير، سيما وأنها جاءت بعد الآية 15 من سورة النساء وتجاوزاتها، كما أنها نسخت أخرى ضائعة قيل إنها كانت تقول بالرجم. ولا يمكن أن يُبنى على المنسوخ أو النص الضائع. وهكذا يصح قبول المادة 5 من الإعلان العالمي الآنف الذكر: «لا يُعرّض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة».

إن خيار الأحسن في مسألة الزنى، التي يستغلها مناوئو الإسلام وخصومه الشرسين لتمريغ وجهه في الوحل، لا يستند إلى نصية الآية المذكورة وحدها، وإنما أيضًا إلى تحجج بعض السلف كالخوارج بما أورده الفخر الرازي في تفسيره، وبعض المعتزلة كالنظَّام وأتباعه.

لكن، فضلًا عن ذلك كله، لنتذكر ما رُوي في الإنجيل عن يسوع المسيح حين جيء إليه بامرأة ضُبطت في حالة تلبس بالزنى، وقال له معلمو الشريعة إن موسى أوصى في تعاليمه برجم أمثالها، فكان جوابه: «من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بأول حجر». فانسلوا تباعًا مهرولين، حتى إذا بقي مع المرأة قال لها: «أنا لا أحكم عليك. اذهبي ولا تخطئي بعد الآن». فحاشا أن يكون رسول الإسلام، وهو خاتم الأنبياء والمرسلين، أقل من عيسى ابن مريم رحمةً وسماحة، أو أن يكون أَمَرَ بالرّجم أو رَجَم، كما في بعض الأحاديث المنافية لشيمه الحميدة وسنته السَّنية. وحتى في الديانة اليهودية التي توصي شرعة توراتها برجم الزانية الأمَة حصريًّا (وأصل كلمة زنى عبري)، فإن تطبيقه لم يعمّر طويلًا، هذا علاوة على أن في دولة إسرائيل اليوم لا نرى أيّ أثر لتلك الوصية أو نسمع عنها، بالرغم من أنها تعلن عن يهوديتها أصلًا ثابتًا ومؤصلًا. وإذِ الأمر كذلك فما بالنا بالإسلام حيث لا وجود لحدّ الرجم في قرآنه، والذي يحيط عقوبة الجلد باشتراطات صعبة التحقيق، فلا يصح إذن إلا تعويضها بأخرى لا تمس بالسلامة البدنية، فتصير بناءً عليه من اختصاص القانون المدني بسلطاته التعزيزية والتقديرية. وهذا وسواه هو ما يحسن أن يقف عليه ويتأمله طارق رمضان وأخوه وكل من قالوا بعقوبة الرجم، طلبًا للتصحيح والمعذرة.

2-6- حاشية في الإرث

إن الإقرار للذّكر بمثل حظ الأنثيين في الإرث، ليس من الضروري الدعوة إلى نسخه أو تعليق الآية الخاصة به ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ (النساء، 11)، وذلك على غرار مثلًا الآية 144 من سورة البقرة ﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ﴾ بعد أن كانت قبلة الصلاة هي بيت المقدس.
لكن هذا النسخ كما يجمع المفسرون شأن إلهي وليس يتمّ بقرار سياسي أو حتى شرعي، كما تدل عليه الآية 106 من سورة البقرة ﴿۞ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾. لا حاجة بنا إذن إلى ذلك،
أولًا إذا ما استحضرنا تتمة الآية التي تنظر في حالة الميت الذي ليس له ذرية ذكـــور، فتقــول: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ﴾، (النساء: 11) وتوزع بقية التركة على أقرب العاصبين ومنْ دونهم.
وقد نزل هذا الجزء من الآية بعد أن استدعى الرسول (ﷺ) رجلًا توفي أخوه، فسطا على تركته كلها، فأمره: «اعط ابنتي سعد الثلثين، وأمهما الثمن، وما بقي فهو لك»؛ هذا -وللتذكير- بينما

كانت المرأة قبل الإسلام لا تورث أصلًا؛ أما الشرط الثاني فيلبّى إذا ما عالجنا الأمر بالقياس والتخصيص، وما يتيحه الشرع من رخص وتيسير، ومن هذا الباب يبقى للوالدين حقٌّ ممارسة سلطة التعزيز والتقدير لتوخي العدل والإنصاف في تقسيم الأنصبة، وذلك بالنظر في حالة كل وارث ووارثة على حدة، من حيث الوضعُ المادي ودرجة الاحتياج، هذا فضلًا عن وضعية الوارث الذكر العاق الذي - قولا وفعلا - لا يحسن إليهما بل يقتل معنويًّا العلاقة بهما، وذلك خلَافا لما وصّى به الله وأمر في آيات بيّنات، منها ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا﴾ (العنكبوت:8)؛ و ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ (الإسراء:23)وغيرهما. لنلاحظ في هذه الآية الأخيرة أن برَّ الوالدين يعقب مباشرة قضاء الله بعبادته؛ ثم هناك حالة الوارث المستغني عن نصيبه، فيتنازل عنه لمن هو أحوج إليه (وقد يكون أنثى وربما ذكرًا)، وغير ذلك من التخصيصات والمواقف. وبعض هذا نراه جاريًا في حالة انعدام الورثاء الأقارب في توريث ذوي الأرحام من الأباعد، كما في حالة من يورث كلالة ممن لا ولد له ولا والد، أي من يرث الميت من حواشيه، لا من أصوله ولا من فروعه وعلاوة على ذلك كله، علينا لزومًا باستحضار الآية 180 من سورة البقرة، استكمالًا للنظر في الأمر وإظهارًا لشرعية الوصية، وهي:

﴿وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ .

إن مسألة الإرث لا تندرج، على أي حال، في فقه العبادات والقطعيات، بل في فقه المعاملات والحسابات التقديرية، وهذا الفقه بالذات انصبت اهتماماته على نوازل كثيرة متنوعة، بلغت أحيانًا حدًّا افتراضيًّا بل «سورياليًّا»، كالنظر السجالي مثلًا في ما إذا مُسخ وارثٌ حيوانًا أو حجرًا هل ينال قسمته من الإرث أم لا... لكنْ أقرب من هذا إلى الإحتمال والحصول هو حالة الخنثى المشْكل التي لم تنزل فيها آية، فأوجبت اعمال الاجتهاد، وقد اختُلف فيها، كما يعلم فقهاء الفرائض والواقع. وهؤلاء مطالبون اليوم بحماية الوارثات - خصوصًا في العالم القروي- من ظلم الذكور الأبكار وسطوتهم حتى على حصصهن الشرعية.

وإذا ما تمثلنا الفروق بين الفقهين، فإننا بهذا نتفهم كون أثرياء من كبارهم وحتى متوسطيهم (الذين هم عكس الفقراء لديهم ما يُورَّث) يجمعون ورثتهم ذكورًا وإناثًا للتشاور والتراضي حول تقسيم الإرث بالعدل، وبالتي هي أحسن، أي بلا ضرر ولا ضرار وبعد استخلاص مستحقات الديون والأعطيات. وهناك حديث نبوي شريف يحسن في هذا المقام إيراده للاستئناس، وهو: «سووا بين أولادكم في العطية، ولو كنتُ مفضلًا أحدًا لفضلتُ النساءَ على الرجال»، ومن هنا أيضًا جواز

التوريث بالوصية وإن بالثلث (كما عند مالك وأبي حنيفة)، هذا علاوة على حديث شريف آخر: «إنما النساء شقائق الرجال»، أي أنداد لهم، وهذا يصح خصوصًا في زماننا، إذ صرن كذلك في القوامة، كما في الحقوق والواجبات...

إن تبني الخيار الاستحساني إذن في المسائل التي عرضنا، كما في سواها، إنْ هو عند منظريه والداعين إليه إلا استجابة لما يريد الله بالناس من تخفيف ويسر، كما لا يخفى على كلِّ متفقِّهٍ خبير.

* * *

حول تلك المسائل: حرية الاعتقاد، جواز ضرب الزوجة الناشزة، تعدد الزوجات، قطع يد السارق، عقوبة الزنى، مسألة الإرث، هناك، كما رأينا، من يعتبرها خروقات في الشريعة الإسلامية لمواثيق حقوق الإنسان، وقد حاولنا إظهار أنها عند التحقيق لا تبدو كذلك إلا من منظور المختزلينَ المبتسرين، ضعيفي الزاد والبصيرة وسيئي النوايا والمقاصد. ذلك لأن من أهم دوافع حيوية الإسلام وانتشاره وصموده، كما يقر جمهرة المؤرخين والمستشرقين، ما كَمُن في قابليته للتكيف والتجدد، ضدًا على الغلاة والحشويين، كما في القدرات النظرية لدى فقهائه الإصلاحيين ومفكريه الموسوعيين الأفذاذ، رافعي مشاعل الفكر الاجتهادي الذي ليس مجرد نداء شعاري أو ممارسة فارغةِ الحلقات، فقيرة النوابض والعائدات، بل إنه فكر عليم ونافعٌ مضيء، من صنف ما أفرد له الإمام جلال الدين السيوطي كتابًا تركيبيًّا بالغ التميز والإفادة أسماه: الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. ولعل الدليل في ذلك والحجة يمثلان في ما اهتدى إليه ابن مسكويه والغزالي اللذان أتيا بتفسير مدهش بقدر ما هو شيق لنهائية النصوص المؤصلة وعموميتها قياسًا إلى سيول النوازل والحادثات وتدافعاتها وتناسلاتها؛ ولقد أوردنا هذا التفسير لمامًا في الفصل الأول.

على ضوء مثل تلك التنظيرات الدينامية المتقدمة حول جدلية النصوص والواقع من جهة، والاجتهاد كطاقة توليدية تجديدية من جهة أخرى، عمل مجتهدون متنورون محدثون، كلٌّ حسب زاده وجهده، على تطوير الفكر الديني وتيسيره وتجويده، أمثال محمد عبده، جمال الدين الأفغاني، رشيد رضا، محمود شلتوت، عبد الحميد بن باديس، علال الفاسي، الطاهر بن عاشور، وغيرهم. لكن ذلك التجديد يتعثر ويصعب مع آخرين لم يحمِهم عِلمُهم من الغلو الدَّعوي وإهمال الوعي التاريخي، كشيوخ من الوهابية والسلفية الجهادية وسواهم، قد ينضاف إليهم من مناحٍ الشيخ الشهير يوسف القرضاوي (والعصمة لرسول لله وحده) الذي نراه يتكرم على من يسميهم المتأثرين بالغزو الفكري باعتبارهم جهالًا لا كفارًا، ويخفف إلى حدٍّ معلوم من غلواء المرحوم سيد قطب (صاحب معالم في الطريق)، ثم إنه يحمد الله قائلًا بالحرف: «وما زال في بعض البلاد من يقيمون الحدود الشرعية من الجلد والقطع والقتل [!] ونحوها»10. لكن الشيخ يظل عمومًا وفيًّا لفكر الداعية سيد قطب الذي يعتبر عصرنا «جاهلية جديدة»، كلنا فيه مرتدون، وبالتالي فإن أوجب الواجبات يكمن بدءًا في إعادة أسلمة المجتمع بتثبيت العقيدة وترسيخها وإقامة حاكمية الدين (كما كان الأمر في مكة أيام الدعوة المحمدية)، ثم النظر في تطوير الشريعة ثانيًا (على شاكلة ما حدث في مرحلة

المدينة المنورة). إنه تصور كلينانيٌّ قطعي، مؤداه أن كل ما ليس من الإسلام وعلى شريعته فهو كفر وجاهلية. ومن كلامه، نسوق استشهادًا واحدًا فقط لعله يعطي فكرة عن ذهنية الشيخ المتصلبة الإقصائية. فبعد أن عدّد اتجاهات في شتى العلوم والآداب، ختم جازمًا: « إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي -أي غير الإسلامي- قديمًا وحديثًا، متأثرة تأثرًا مباشرًا بتصورات اعتقادية جاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها -إن لم يكن كلها- يتضمن في أصوله المنهجية عداءً ظاهرًا أو خفيًّا للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص»11. فما أبعدنا هنا عن ميسورية الفقهين المالكي والحنفي ومرونتهما، وعن مأثورة الإمام سفيان الثوري الحنفي السالف سوْقها: «إنما الرخصة من فقيه ثقةٍ، أما التشديد فيحسنه كلُّ واحدٍ»!

علاوة على ذلك، فإن الفقيه القرضاوي يتخلص بجرة قلم من معارضيه، ولو كانوا من أهل الثقافة والفكر، فيقول من باب احتكار الحق في الاجتهاد: «وكثيرًا ما يكون «المصلحون» من غير ذوي الاختصاص في الدراسات الشرعية من رجال القانون أو الفلسفة أو نحوهم»12، هذا مع أن الإمام مالك بن أنس، كما يعلم، قال بالمصالح المرسلة، وأنّ فقه نجم الدين الطوفي (ت 716هـ) يذهب إلى تقديم المصلحة على النص إذا تعارضا، وكانت له مدرسة تحمل اسم «الطوفية»؛ أضف إليه فقه النوازل والعرف والواقع، كما في العمل الفاسي مثلًا لعبد القادر الفاسي (من القرن الحادي عشر الهجري) حيث نقرأ مثلًا: «وما به العملُ دون المشهورِ/ مقدمٌ في الأخذِ غيرُ مهجورِ». وهذه العناصر والإحالات مجتمعة، ضمن أخرى كثيرة، تعني أن فقهاء الإسلام ومفكريه مطالبون اليوم أكثر من أي وقت مضى بالإسهام في معالجة قضايا وإشكالات المجتمعات، لكن بمعية أصحاب شتى التخصصات وباستشارتهم، وذلك خدمةً لتحرر هذه المجتمعات ورقيها. ومن تلك القضايا والإشكالات إضافة إلى ما عرضناه: الإجهاض، عقوبة الإعدام، الاقتصاد والمالية، وغير ذلك من شؤون الحياة والناس، القائمة اليوم والقادمة.

وإذ الشؤون تلك قد استشكلت وتعقدت، فإنه يحسن بفقهاء زماننا أمامها أن يقتدوا دومًا بأسلافهم الذين كان الأئمة فيهم أنفسهم يعجزون عن الإجابة على كل الأسئلة الملقاة عليهم. وكان الإمام الغزالي يقول: «العلم ثلاثة: كتاب ناطق وسنة قائمة ولا أدري». وهناك أيضًا حالة إبراهيم التيمي الذي كان إذا سُئل عن مسألة بكى وقال: «لم تجدوا غيري حتى احتجتم إليّ». وكان من الفقهاء من يقول «لاأدري» أكثر مما يقول «أدري»، منهم سفيان الثوري ومالك بن أنس والفضيل بن عياض وغيرهم.

* * *

إن الإصلاح الراديكالي للإسلام فكرًا ومنهجية في مختلف الحقول (من معاملات وحقوق وتمثلات، وغيرها) قد أمسى ضرورة ملحة ومن أوكد الواجبات، وكلُّ إهمال في هذا الشأن أو تقصير إنما مؤداه الانكفاء على الذات والركون إلى حالات من الاحتقان والضمور خطيرة. وإلى ما سطرناه بهذا الصدد في ثنايا البحث نردف كلمات ختامية قصارًا، بعضها تساؤلي وبعضها الآخر رصدي:

ما هو أنموذج الفقيه العدل؟ وهل من سبيل إلى إنقاذ الإسلام من مخالب الاستغلال العصائبي - والعنفي، كما من عبث «فقهاء السوء» - حسب نعت الغزالي - وضمنهم فقهاء التزمت المستميت والجمود على الموجود، ومحترفو القذف والتكفير، وضيقو الصدور والعقول، وعديمو الوعي التاريخي والثقافة الواسعة؟

هل في مجال الأثر الشرعي يجوز إعمال الخيار الاستحساني، مثلًا في تراث الأحاديث النبوية - (دون السنة الثابتة)، بحيث يقرر المجتهد تفضيل الأخذ بما منها يتماهى مع مستجدات العصر، ويستجيب لغاياته الإنمائية والتحديثية من جهة، ويجنب قوام الإسلام الأمثل غوائل التبخيس والتهجين خارجيًّا من جهة أخرى، هذا ولو جرى ذلك الأخذ، عند الضرورة الاستحسانية، على «أحاديث الآحاد» وما يشابهها، كما فعل الإمام الغزالي الشافعي. ولنتذكر دومًا في هذا الشأن وطَيَّ السؤال مقولة الإمام مالك: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»؟

علاوة على الأمر بالزكاة والصدقات، كيف يمكن للفقه الإسهام في إظهار طرائق تقليص رقع - الفقر وتهوين التفاوتات والفجوات المجتمعية المهولة؟

كيف يمكن للفقهاء تطوير وإصلاح التشريع المتعلق بالقوانين الجنائية والجبائية والدستورية، - وذلك بقصد ملاءمتها مع القوانين الوضعية والدولية، وعلى ضوء ما يجدُّ في أنظمة الاقتصاد والسياسة والاجتماع داخل المجتمعات الإسلامية المعاصرة؟

يعطي رشيد رضا في تفسير القرآن الحكيم تعريفًا للاجتهاد وظيفيًّا، فيقول: «وإنما أباح لنا الشارع الاجتهاد لاستنباط ما تقوم به مصالحنا في الدنيا»13، وبهذا يكون التعبيرَ عن بذل الجهد في طلب العلم والإبداع فيه، والسعي إلى التأقلم مع العالم المعاصر والعمل على تحسين أحواله ومجاريه والتأثير فيه، كما على رعاية الحقوق الإنسانية وإنمائها. وهنا أيضًا ينتصب الإمامان أبو حنيفة ومالك علامتين مضيئتين متكاملتين على طريق استئناف الفعل الاجتهادي مجدّدًا، معقلّنا، نافعًا في الأزمنة الحديثة. وإنه لحري بنا أن نأخذ بفقهيهما ونستنير.

* * *

اليوم، ما زال إذن في وسع فقهاء الإسلام ومفكريه أن يعيدوا الاعتبار إلى تراثنا الشرعي، ويعطوا ما هم قادرون عليه في مجال تأصيل فلسفة المصالح والحقوق الإنسانية وإقامتها على قواعد صحية صحيحة، وأن يجتهدوا أيضًا في توسيع نطاقها إلى حقوق الشعوب والثقافات المستضعفة، وذلك من باب ممارسة الحق في الاختلاف البناء وفك الارتباط التبعي بالفكر الغربي الواحديّ الهيجموني. وفي هذا السياق يلزم رصد وتحليل ما تتعرض له تلك المصالح والحقوق من خروقات وانتهاكات على صعيد العلاقات الدولية بين بلدان الشمال والجنوب، وكذلك في خضم الأزمات الاقتصادية والمالية القائمة والمتفاقمة... فكما جاء في تقرير لهيئة الأمم المتحدة سنة 2003: «إن شريعة الإسلام ليست نظامًا منفصلًا عن تطلعات الناس ومصالحهم، ولكنها - بمصادرها جمعاء - وسيلة لتحقيق هذه التطلعات وحماية تلك المصالح، وهي عدل كلها ورحمة».

1 انظر مثلًا كيف يقرأ القاضي عبد الجبار الآية ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات، 96-95)، فيرى أنه «لايجوز حمل هذا على ظاهره، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية، فيقول: «لأن المراد بقوله وما تعملون، أي وما تعملون فيه (أي المنحوت)». ويؤكد القاضي بصدد آيات أخر: «فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالتأويل، فلستم بالتأويل أولى منا، فنتأوله على وجه يوافق الدليل العقلي...» (شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، القاهرة 1965، ص 383-382 وما يليها).

2 انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة (د ت) ص 124.

3 يذكره الأشعري في مقالات الإسلاميين، مرجع مذكور، ج1، ص300. انظر القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة 1961، ج11، ص311.

4 الجاحظ، الرسائل، «كتاب في النساء»، نشره السندوسي، القاهرة، 1933، ص272.

5 انظر ابن حزم، طوق الحمامة، تحقيق إحسان عباس، 1975، ص166.

6 علال الفاسي، النقد الذاتي، طـ5، الرباط، 1979، ص 291.

7 راجع الإمام عبد الرحمن النسائي، كتاب عشرة النساء من السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص 102.

8 محمد حسين بنخيرة، قاموس القرآن (مؤلف جماعي تحت إشراف محمد علي أمير-معزي)، دار روبير لافون، باريس، 2007، ص 29-33.

9 محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ط 6، القاهرة، ص 204.

10 يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، القاهرة، 1993، ص 90.

11 معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، 2008، فصل «التصور الإسلامي والثقافة»، ص 140.

12 يوسف القرضاوي، نفس المرجع والصفحة.

13 انظر تفسير القرآن الحكيم، دار المعرفة، ط 2، بيروت 1973، جـ 3، ص 328.

خاتمـــات

-1-

إن الإسلاموفوبيا لواقع

إن تجديد الفكر الديني إجمالًا والفقهي خاصة لا يمكنه أن يعمل إيجابيًّا إلا خارج كل انطواء على حدوده، أي أن عليه القيام في ترابط ديناميٍّ منتج مع العلوم الإنسانية ومُثل الحداثة المبدعة والديمقراطية الحق. وهذا يفرض على قيّميه الإسهام الجادّ باجتهاداتهم في رفع تحديات التأهيل الحضاري ورهاناته، وتقوية مجتمعاتنا في مجالات الثقافة والأخلاق من أجل الحياة، بعيدًا عن العقلية الأحادية المتحجرة والنزوعات الدوغمائية الكليانية التي تسيء لمقومات الإسلام ونوابضه ومقدراته، سيما وأن تيارات في الغرب تروم تبخيسه وإنهاك قواه الذاتية، وذلك في غمار حربها كمرادف للعنف (islamisme) «على ما تسميه بكلمة سيئة الوضع ماكرة التصريف «إسلاموية والإرهاب، حسب تمثلاتها الجائرة المبيتة، تخوِّف به الناس وتحله محل ارتعاب ونفور وكره (وهذه من معاني الكلمة اليونانية فوبيا)، ثم تدفع بالمؤسسات والمنظمات والنخب في الأوساط الإسلامية وبمسلمي المهاجر إلى تبني وإظهار شتى مواقف الشجب والاستنكار مشفوعة بتعابير التبرؤ والتنصل إزاء تلك «الإسلاموية»، ومن دون أي إعمال للمنهج الفهمي الذي كان الفيلسوف سبينوزا وعالم الاجتماع ماكس ڤيبر من كبار منظريه والحاضين عليه؛ ذلك أن هذا الإعمال في تمثلات أصحاب تلك التيارات يتحول في آخر المطاف، حسب توجههم المعتل، إلى آلية لصنع التبريرات والذرائع فالأعذار.

والواقع المحصل بالرصد والتحليل أن تلك التمثلات المعتلة جميعها إنما تسهر على إنشائها وإذاعتها نخب ولوبيات إسلاموفوبية متنفذة، وذلك من خلال بثها في مؤلفات وكتابات تدعمها دور نشر مهيمنة، فتتولى الأجهزة الإعلامية بكل صنوفها الدعايةَ لها والاحتفال بها، فتلقى انتشارًا واسعًا لدى شرائح غير قليلة من الرأي العام، تتأثر بأفكارها وأطاريحها النمطية المستعدية، فتصرِّفها بالاستجابة والتأييد في شتى الانتخابات والاقتراعات؛ وهكذا تحقق الأحزاب اليمينية المتطرفة صعودَها في أوروبا التقدمِ والديمقراطية، وتنقاد المعتدلة منها إلى مزاحمتها في التأقلم مع تلك الشرائح، كما تم إعدادها وشحنها من طرف تلك المجموعات المفكرة المخططة، وأنشطُها ذات نزوع متصهين، بعضها يعمل في الظل وبعضها في العلن، ومن أبرز الأسماء الوازنة في هذه الفئة الثانية نذكر على سبيل المثال فقط: برنارد لويس، برنارد-هنري ليفي، إليزابيت ليفي، ألان فينكنكروت، ألكسندر أدلير، وغيرهم كثير.

إننا أمسينا بعيدين عن مستشرقي القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، كان بعضهم يصدرون في حق الإسلام وثقافته أحكامًا موغلة في الغلو والجور، من صنف: «إن الإسلام لما أن قَتَلَ العلم، قتل نفسه بنفسه، وحكم عليها في العالم بدونية مطبقة» (إرنست رينان)، أو «مستقبل الإسلام لا ينبني إلا بتكيفه مع حياة الروح الأوروبية، وإلا فإن أيامه معدودة» (كارل-هنرش بيكر). فهذان

المستشرقان مثلًا هما ممن تشفع لهم معرفتهم الموسوعية بمواضيعهم، فيمكن مناقشتهم في ما يذهبون إليه، كما فعل مع رينان جمال الدين الأفغاني؛ ثم إن هناك في أوروبا الغربية نفسها أعلامًا كبارًا قالوا عكس ذلك تمامًا، أشهرهم چوته في كتاب الديوان الشرقي، حيث نقرأ: «إذا كان الإسلام معناه التسليم لله، فعلى الإسلام نحيا جميعًا ونموت». هذا فضلًا عن آخرين، أمثال أوسڤالد شبنجلر وأرنولد توينبي وحتى فريدريك نيتشه (انظر الملحق).

لننظر الآن بإيجاز إلى حالة عدد مهم من السجاليين العدائيين، أصحاب كتابات نارية إسلاموفوبية تمثل طاقة إضرار لكل حوار أديان وثقافات، ولا يجوز الاستهانة بها أو تجاهلها والسكوت عنها. وأدهى من هذا وأنكى أن المتخمين بجهلهم الهمجي الفادح للقضايا العربية والإسلامية أخذوا هم أيضًا يسهمون شفاهةً وكتابة في ذلك المدِّ العِدائي للصدع بكراهتهم الغريزيةِ المتأصلة ليس للإسلاموية فحسب وإنما للإسلام في حد ذاته، كما هو حال الروائيين الفرنسيين دانتك وأشهر منه ميشل هولبيك وآخرين أقل شهرة. فأمر هولبيك (من أم أسلمت سابقًا) يحمل وحده زخم الظاهرة وعتوها. ففي روايته الأولى أرضية (Plateforme) وحتى في الجديدة استسلام (Soumission) لا يفتر هذا الرجل المهووس بالإسلام عن شحن كتاباته ببغضه الأهوج لهذا الدين ولمعتنقيه. ففي روايته تلك مثلًا يُقوِّل أحد شخوصه كلامًا عثيانيًّا من صنف: «كلما علمت أن إرهابيًّا فلسطينيًّا، أو طفلًا فلسطينيًّا، أو امرأة فلسطينية حبلى، قد سقط برصاص جند اتْسهل الإسرائيلي في غزة، فإني أشعر بدبدبة انتعاش». والكاتب نفسه، حتى يرفع كل لبس عن توجهه المرضي ذاك، صرح في استجواب مع مجلة Lire عدد سبتمبر 2001): «الديانة الأكثر غباوة) (la plus con) يقصد طبعًا الإسلام. حين نقرأ القرآن فإننا ننهار... ننهار». والمثير للرصد والسؤال هو النجاح المكتبي الذي تلقاه رواياته لدى جمهور واسع من القراء. ويتفوق صاحب هذا الهذيان المقزز على الإيطالية أوريانا فلاتشي المتوفاة (مهجورة عشيقها التونسي) صاحبة كتاب «السعر والكبرياء» (La Rage et l'Orgueil)، الزاخر بالسباب الفادح من نوع: «إن أبناء الله يتكاثرون كالجرذان»، إلخ. وفي كل هذه الحملات المحمومة، لا يتعلق الأمر بهذا المكون الإسلامي أو ذاك الجزء منه، بل بالإسلام في حد ذاته، أي ككيان لاتاريخي، قارّ وثابتٍ مدى الدهر.

وقد سار على ذلك النهج المربح تجاريًّا في مجال «الدراسة» - ولو بألفاظ أخف والتوجه الاسلاموفوبي هو ذاته - المفكر المتصهين ألان فينكنكروت في كتاب مخصوص: الهوية الشقية (L'identité malheureuse)، وأبشع منه إيريك زمور في كتابه الشقاء الفرنسي (Le malheur français)؛ وعند المؤلفيْن أن مصدر شقاء فرنسا والفرنسيين (الأقحاح) يتمثل أساسًا في حضور الإسلام، إذ يقرران أنه دين حرب لا دين سلام، وأن المسلمين غير المندمجين أو سيِّئي الاندماج يشكلون جنده الفاعلين أو الاحتياطيين، مما يعرض الهوية الفرنسية وقيمها وسيادتها لمخاطر التصدع والتلاشي. ويذهب اللكيع زمور إلى أن داعش في كل فظائعها وأعمالها العنيفة إنما تطبق حرفيًّا مضامين القرآن وشريعته، وهكذا أطلق عبارة «الإسلام الفاشي» (islamofascisme) واستعملها من بعد الوزير الأول الفرنسي إيمانويل ڤالس في أحاديثه المسجلة وحتى أمام البرلمان بعيد الهجمة القاتلة يوم 11 يناير 2015 على مقر الجريدة الساخرة

«شارلي إيبدو» (التي دأبت على نشر كاريكاتورات مشينة لنبي الإسلام)؛ هذا وإنه لا يخطر مطلقًا ببال هؤلاء وغيرهم وضع علاقة عِليّة بين مرتكبي أفعال إرهابية وبين نسبتهم إلى هذا الدين أو ذاك، كالمسيحية واليهودية وسواهما، وذلك خلافًا لما يستميتون في تطبيقه على الإسلام تخصيصًا، أي أنهم يحجمون عن سحب قياسهم المريض ذاك على النبيين موسى وعيسى لجعل الأول مسؤولًا مثلًا عن الصهيونية وجرائم إسرائيل المسترسلة، والثاني عن إبادة شعوب أمريكا الجنوبية من الهنود الحمر على أيدي الغزاة الإيبيريين، وكذلك على الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش، أو لِمَ لا !تحمل كارل ماركس خطايا الستالينية وإنشاء معتقل أرخبيل الـگولاك، وسوى ذلك

نحن إذن أمام ظاهرة آخذة في الاستشراء والتغلغل، هي للإرهاب الإيديولوجي صنوٌ وعنوان، لا تربط نشطاءَها بالإسلام وثقافته إلا اللامعرفة الإرادية، ومن ثم كلما كتبوا أو تكلموا فيه إلا وحرَّكتهم جهرًا، كتابةً وعيانا، ألسنةُ الجهل الوحشي المركب وخطةُ التجني عليه كليّا وقصدا. وهكذا حتى «الفيلسوف» ميشل أونفري، المثير للجدل وأحد نجوم يوتيوب والمنصات الإعلامية، دخل الحلبة بادعاء أن حوافز ما يسمى «الإرهاب الإسلامي» موجودة في القرآن، وهو فيه يخلط بين الآية والسورة ويستشهد منه بآية مفردة من سورة (لا يسميها وهي التوبة) مبتورة من سياقها (في ترجمة د. ماسون السيئة). أما ما قد يحسب له في سياق تقلباته الموقفية، فهو إقراره بواقع الإسلاموفوبيا وذهابه إلى القول إن فرنسا إنما تحصد ما تزرعه سياستها الحربوية ضد بلدان إسلامية، وذلك غداة تلقي باريس لضربات موجعة ليلة 13 نوفمبر 2015. ومنذ هذا التاريخ تضاعفت أعمال الاعتداءات على المسلمين بنسبة مقلقة تفوق 300 في المئة في فرنسا وحتى في إنجلترا، كما كشفت عنه منظمة «تيل ماما» البريطانية مؤخرًا. وإن ظلت الأحوال على هذا النحو فلا مناص من أن تدعو دول ومؤسسات إسلامية إلى تجريم الإسلاموفوبيا بقانون يضاهي قانون الصادر في يونيو 1990 لتجريم معاداة السامية وحتى القول بنفي محرقة يهود Gayssot چيسو .أوروبا إبان نظام ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية

والخلاصة أن منشطي الأوساط المذكورة لا يتورعون عن استباحة الكلام عن الإسلام بكل أبعاده، بالرغم من جهلهم المكابرِ المطبق له، وفي هذا دليل محسوس على أنهم من جهة إنما يعبرون عن تحقيرهم له إلى حدٍّ منفر، وينسفون كل سبيل للحوار والاستعراف؛ كما أنهم، من جهة أخرى، .يستعملونه كفزاعة يرتعبون بها ويرعبون شرائح أناس كثرٍ من مواطنيهم

وتحشيةً على ما سقناه، ها نحن أولاء نلحظ أن الإسلاموفوبيا المعتدية أضحى شررها يمتد إلى ميدان الدراسات «العلمية» نفسها، إذ تطالعنا من حين لآخر أبحاث نخرة، خالية من أي تحقيق وتدقيق، من آخرها كتاب سجالي لا علمي اقترفه أستاذ التاريخ بجامعة ليون، سيلفان گوگانهيم .وفات أن أشرنا إليه في نهاية الفصل الثالث

يمكن التسليم بأن محمد أركون كان السبّاق إلى فتح ما يسميه ورش «الإسلامولوجيا التطبيقية"، معارضًا الاستشراق التقليدي الذي يدين له بالكثير في تكوينه، خلافًا لما يزعمه. ولإنجازه يدعو إلى تسخير ترسانة من المناهج المنتسبة إلى مجمل العلوم الإنسانية التي لا نعتقد أنه كان يلم بها حقًّا، بسبب شساعة مجالاتها ومناحيها المعقدة الشائكة، والدليل أنه كلما استعصت عليه بعض مفاهيمها ونظرياتها إلا ووصفها بالمرعبة (effrayantes). والدعوة في حد ذاتها قد يجوز جدلًا البحث فيها، إلا أن إشكالها يلوح سلبًا ما إن نقف على غايات الداعي المتأرجحة بين الكمون والظهور، لكنها لا تخفى على العارف بالموضوع المدروس والمحتك بآليات التحليل ومناهجه وبتاريخ المعطيات والنصوص. وفي حالة أركون الذي كتبتُ عن بعض أعماله سابقًا وشاركت في ندوات تكريمية بالفرنسية حوله، هناك أفكار ثابتة صلبة لا يطرحها كفرضيات تجريبية، بل كمقدمات نظرية يتمسك بها بشدة ويبني عليها، منها اختصارًا:

1- النص القرآني، وهو من أهم مدارات أبحاثه، يخضعه، كأي نص مكتوب، لمنهج عُرف به الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا (وطبقه على مواضيع مغايرة)، وهو المنهج التفكيكي (أو حرفيًّا الهدمي أي هدم المبني déconstruction). وتفضيل الدارس لهذا المنهج على المنهج التحليلي المعهود يشي بما يريد إظهاره والتأكيد عليه، وهو أن ذلك النص يستمد بنيته وروحه من تاريخيته (historicité) أي كحدث أو واقعة (un fait) تنسحب عليه كل صفات الأحداث التاريخية الوازنة المؤثرة؛ وبالتالي نراه لا يقيم اعتبارًا لما تعارف عليه المفسرون قديمًا وحديثًا، أي للوحي كعنصر مؤسس محايث وبالتالي للإعجاز والإنباء عن الغيب؛ فكل هذه المقولات وما يتولد عنها ويتفرع إنْ هي عند المفكك إلا مقولات «ميثية» (أسطورية وليس قصصية كما يسيء التعريف)، وما يشفع لوقعها وتأثيرها في تمثله صادر رأسًا عن طاقتها العجائبية (le merveilleux) ليس غير. وبهذا التوصيف، الذي يكرره على الأسماع حتى في يوتوب، يفسر مثلًا الآية 40 من سورة التوبة التي ترمز إلى خبر اختباء الرسول وأبي بكر في غار بجبل ثور (جنوب مكة)، حيث نسجت عنكبوت على مدخله خيوطها فحجبتهما عن رؤية مترصديه وملاحقيه من أعدائه القرشيين،، كما ورد في سير نبوية. ويرى أركون أن هذا الخبر إن هو إلا خبر عجائبي (أي خرافي)، تقاس عليه قصة الإسراء والمعراج وظهور الملك جبريل وما إلى ذلك كثير.

2- ما تنطبع به الكتابات الأركونية هو نهجها الاختزالي الصارخ، فهو مثلًا يُسقط من حسابه التراث الأدبي والصوفي العربي-الإسلامي بكل نصوصه الهائلة وتجلياته الإبداعية الشيقة؛ والأدهى منه والأعجب تقريره الاعتباطي بنهاية الفلسفة في الإسلام مع وفاة أبي الوليد ابن رشد، غير آبه لتراث ضخم أنتجه أعلام عظام برزوا في القرون التالية، من مصف الشيخ الأكبر ابن عربي وابن سبعين وابن خلدون والسهروردي والملا صدرا الشيرازي، وغيرهم كثير، وذلك خلافًا لما ذهب إليه باحثون أكفاء (هنري كوربان، لوي ماسينيون، آن ماري شيمل، كريستيان جامبي، عبد الرحمن بدوي...). ويشمل ذلك المنهج الاختزالي التعسفي قطاعات عديدة من الأعمال الفكرية والدراسية بالعربية، إذ يرميها، حتى من دون اطلاع، في أتون «الإيديولوجيا» التي هي عنده نقيض «العلم»؛ والعلم هو، في اعتقاده الراسخ، ما يضطلع به ويمارسه هو. ويذهب به الأمر إلى ادعاء القدرة على التفكير في ما يظل عند الآخرين، حتى من النخب، طيَّ منطقة «اللامفكر

فيه» [كذا!]. ومن ثم فإنه ينظر إلى ثلة من خيرة الأسماء العربية في مجال البحث والفكر بنوع من الازدراء والاستعلاء السافرين، وهم كما يعدهم عبد الله العروي، أنور عبد الملك، هشام جعيط، إدوارد سعيد (هكذا بالجملة!)، ولا دليل على أنه قرأهم فعلا، فيكتب عن هؤلاء الأعلام المتفوقين عليه معرفةً ودراية: «إنهم إذ ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون هم أيضًا إلى منهجية العلم الغربي وروحه ذاتها. ولكن، لأنهم يتكلمون باسم العرب أو المسلمين فهم يعتقدون أنهم بمنأى عن الزلل»1 . والحق أن لا أحد منهم قال يومًا بعصمته، لكنهم بهويتهم، خلافًا للمفتري، كانوا معتزين وعنها منافحين. كما أنه بالنهج الإختزالي والاستصغاري نفسه يقر بجرة قلم أن «النهضة العربية» في القرن التاسع عشر إن هي إلا اسم على غير مسمى، مبالغ في وضعه وترويجه، وشتان ما بينها وبين نهضة أوروبا القرن السادس عشر؛ وفي سيل كلامه السائب اللامدقق، يرى أن الدولة الجزائرية (وسواها من الدول العربية) لا تعدو أن تكون دولةً-لا أكثر، تقوم على أساس النزوع الوطني والإيديولوجيا المناضلة.. إلخ. ولو (Etat-parti) حزبًا كان الرجل في كل كلامه ذاك محققًا موثقًا لأخذناه على محمل الجد وحاورناه بالتي هي أحسن، .لكنه في الغالب الأعم إنما يبرع في «اللوغوماشيا»، أي الكلام المتهافت الملقى على عواهنه إلقاءً

اللافت للنظر عند أركون هو علاقته المتوترة الصدامية مع موضوعته الرئيسية (الإسلام)، -3 شُغْلِ أيامه وأعماله الشاغل، به يتعيش ويتقلب في الألقاب والمناصب؛ إنها علاقة - يا للمفارقة الثقيلة!- مشوبة بالعداء والكراهة، تبعده عن سبل الفكر الفلسفي الصحيحِ العميق، إذ تُحوِّل المنهج التفكيكي بين يديه إلى معولٍ حادٍّ نشيط، يتأدى به مثلًا إلى اعتبار سورة التوبة وآيتها الخامسة خاصة متضمنةً بذور العنف الإسلامي عمومًا، ولا يأبه حقًّا لأسباب نزولها ولا للسياقات القاهرة التي رافقتها، وعلى رأسها نَكْث المشركين للعهود المبرمة وإخلالهم بمبادئ السلم والأمان فيها؛ كما أنه -وهذا ما لم ينتبه الدارسون إليه- في أطروحته البكر عن علي بن مسكويه (وهي للإشارة سليلة المسار الاستشراقي نهجًا ومناخًا) ذهب إلى ليّ نصوص هذا المفكر الفذ لتقويله ما لم يقله، وألقى عليه من الإسقاطات الذاتية ما لا يطاق. فعنده -ويحسن أن نزن قوله الآتي كلمةً كلمة- أن سعى إلى عرض الطريق الإغريقي نحو وحدة» (humaniste) ابن مسكويه الإنساني النزعة البشر، أي إلى استبدال الالتزام الجماعي لمجموعة مكلفة من طرف نبي أو خليفته بالالتزام الفردي للإنسان العاقل»2 . وعنده أن الإنسان العاقل تجسده فلسفيًّا وعمليًّا المنظومة الأرسطية التي يقوم أي العقل (لغةً وخطابًا وتمثلًا) في مقابل الميثوس (logos) أسها وبنيانها على اللوجوس القائم على طاقات الوجدان والحدس والخيال. ويمثل القطبين في الفلسفة اليونانية (muthos) نفسها أرسطو وأفلاطون. والمشكل عند أركون هو أنه يكد ويستميت في وضع تقابل ثنويٍّ تضادي بين المفهومين، يسخره للتخلص مما يتأباه وينفر منه، مقررًا اعتباطيًّا متى وأين ولدت العقلانية ونشأت، ومتى انتهت وبادت وعلى أيدي من؛ والحال أنها في تاريخ الفلسفة ذاتها، حتى اليونانية وما بعدها، كانت في علاقات تجاذب وتقاطع مع التيارات الحيوية والوجودية تحديدًا. ليس هذا وحسب، بل إن الثورة الكانطية النقدية دحضت كل تصور للعقل دوغمائي لا متبصر، كما تعبّده أركون؛ ويعمق هذا الدحض ويدلل عليه فلاسفة من صنف ماركس ونيتشه وبرگسون وفوكو، علاوة على أسماء وازنة في العلوم الإنسانية كفرويد ودوميزيل ولفي ستروس، وغيرهم. ولعل القاسم المشترك في أعمال كل هؤلاء يكمن في التأكيد على تاريخية العقل البشري وارتباطه الخفي

في انبنائه واعتماله بملكات مغايرة، كما مع ما يسميه علم النفس التحليلي منذ فرويد «اللاشعور"، وذلك من منطلق أن الإنسان كائن حي ومتكلم وعامل. وكان لأبي حيان التوحيدي، أن سجل في كتابه المقابسات: «في أن بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخاطر والإلهام» (المقابسة 55). وللإشارة فقد كان أركون ينوه بهذا العلَم الألمعي، لكنْ من دون أن يبرهن على أنه استوعب فكره حقًّا في كليته، ووعى دلالة مؤلفه الإشارات الإلهية، وقاس نبضاتِ وجوديته العميقة وقوة بلاغة لغته المتوهجة وبيانها الأخاذ. ولو تيسر له هذا فعلًا لما بلغ في شأن اللوجوس حد الهوس والتعبد، ولما جعل من العقل المولى المطلق المهيمن الذي يعلو ولا يُعلى عليه. وهكذا دلل على نزوعه الفلستيني، أي النافر من الذائقة الفنية والجمالية والميال إلى المقاربة التصحيرية في مجال حياة الفكر والمفاهيم. وفي سابقة موغلة في الغرابة (يمكن مشاهدتها على يوتيوب) استُدعي محمد أركون لمناقشة رواية جاك أتالي، رابطة اليقطين، شخصيتها: ابن رشد المسلم وابن ميمون اليهودي، وبدلًا من أن يتطرق المدعو للموضوع، لم يفتر عن الكلام في مؤلفاته ومقولاته الأثيرة. وهذا دليل آخر على عزوف صاحبنا عن الإنتاج الروائي والأدبي عمومًا، أي عن فليستينيته. ولو أنه اطلع حقًّا على الرواية لربما كان اكتشف أخطاءها التواريخية الفادحة ونبه إليها.

عودًا إلى ابن مسكويه، لنترك للقارئ مهمة تفقد مظان النصوص حتى تتبين له صورة أخرى من صور الغلو والتلبيس في نمط التفكير الأركوني وطرائقه، وفي ترسانته المفهومية المتحذلقة بقدر ما هي معتلة. وحسبنا هنا أن نحيله إلى أحد أهم مؤلفات ابن مسكويه، الهوامل والشوامل، حيث يجيب فيه عن أسئلة عميقة ثاقبة لمعاصره ومزامله أبي حيان التوحيدي(وبهذا يكون المؤلف مشتركًا بينهما)؛ ولينظر أيضًا في كتاب آخر للأول، هو تهذيب الأخلاق، بادئًا بقراءة مقطع واحد عنوانه «أسباب الانقطاع عن الله»3 ، ويسميها الشقاوات التي يتجنبها الإنسان السعيد الساعي إلى «القرب من الله تقدس اسمه»، فيلامس ذلك القارئ ما ينتهي إليه الباحث الخبير، وقد سقناه.

4- بضاعة الإسلامولوجي أركون من اللغة العربية دون المستوى المطلوب من متخصص، فإن تكلمها أَلْكَنَ ولحن، وعن كتابتها عجز وتأخر؛ ومع ذلك لا يتورع في ادعاء أنه أول من صاغ كما يظن، ويخبط خبط عشواء humanisme وليس humanisation كلمة أنسنة التي تترجم حين يوهم أن هذا المفهوم الأخير يطابق ما يسميه العرب «الأدب»، وكذلك كلمة مخيال فهو مسبوق إليها، ووزنها في العربية مفعال مقرر ثابت. ولو اتصف أمره بغير ذلك لكان -مثل هشام جعيط وعبد الله العروي- كتب بتلك اللغة وألف، ولكان صحح ترجمة أعماله وقوّمها، وأنقذها من مزالق الأخطاء والغلطات المستشرية فيها والحائلة دون بلوغها مرتبة البيان والصفاء التي بدونها، خلا عند زمُرَ الحداثيين المزيفين والأطاريحيين المتهافتين، لا إشعاع ولا تأثير، وبالتالي لا قاعدة واسعة من القراء الشغوفين الحقيقيين. وقد وعى هو نفسه بوضعه هذا واشتكى من قلة إقبال القراء عليه4؛ الفرانكوفون وأكثر منهم بالعربية، مع أن ستة عشر مؤلفًا نُقل إلى هذه اللغة.

5- رجل بالمواصفات التي أوجزنا أهمها، وبسمْت الرصانة والوقار عليه، وبقدرته على تصريف لغة فولتير والارتجال بها، لا عجب أن تستقبله أوساط أوروبية، وخصوصًا فرنسية، بالترحيب والتهليل، وأن تحتضنه داخليًّا وعبر مراكزها المبثوثة في العالم العربي، لكن دونها دور النشر

الكبرى (وهنا مكمن جرحه الغائر الآخر). وعلاوة على دروسه سابقًا في معهد الدراسات الإسلامية بالسوربون 3 ومحاضراته ومقابلاته، رأيناه أيضًا عضوًا في لجنة ستازي (Stazi) المكلفة من طرف حكومة جاك شيراك (2003) بتقديم تقرير عن اللائكية، تستصدر على ضوئه السلطات العمومية قانونًا لمنع العلامات الدينية في المدرسة والفضاءات العمومية، وأبرزها ما سمي «الحجاب الإسلامي»؛ ثم ها صاحبنا واحد من أشد المدافعين عن قانون اللائكية لسنة 1905، ويذهب تحمسه لها إلى حد انتقاد فرنسا (ونادرًا جدًّا ما ينتقدها) لكونها لم توسع وقتذاك تطبيق تلك اللائكية على الجزائر، فتشمل بأنوارها مستعمرتها القديمة؛ وهذا الانتقاد المتأسف فاه به جزائريان آخران هما مالك شبيل وبوعلام صنصال، وفي تقديرهم جميعًا أن فرنسا لو فعلت ذلك ورعته –يا لرعونة الفكر!- لكونت منذ ذاك الوقت مع الجزائر قوة عالمية من مائة مليون نسمة، ولكانت وضعت لها الشروط والدروع للحؤول دون نشوء التيار الأصولي وترعرعه [كذا!]. ولقد كان أركون يشعر بأهميته لدى السلطات الفرنسية، فذهب إلى حد مطالبتها بإنشاء معهد وطني للدراسات العلمية للإسلام، لكنها لم تستجب لعرضه اقتناعًا منها، ولا شك، أن معالجتها للديانة الثانية في فرنسا سوسيو-سياسية وليست ابستمولوجية وتفكيكية، إذ مكان هذا الصنف الدراسي الطبيعي هو الجامعة ومراكز الأبحاث في الديانات بشعبها وتخصصاتها؛ هذا علاوة على أن صورة الرجل عمومًا ظلت سلبية عند مجموعة مسلمي فرنسا وحتى خارجها، وتقر بكونه، بغض النظر عن ادعاء تعاطيه البحث العلمي، إنما يستعمل ترسانة من المفاهيم والمناهج (يمكن تسميتها أركونيات arkounoïdes) تروم في آخر التحليل تقويض أساسيات الإسلام دينًا وثقافة.

لو أن مدار البحث عند أركون كان حول ما حفل به «علم الكلام» من قضايا جسيمة كقضية خلق القرآن عند المعتزلة الذين ذهب أحد أقطابهم، وهو إبراهيم النظّام، إلى القول بأن الإعجاز القرآني ليس في لغته ونظمه بل في معانيه وإنبائه عن الغيب؛ لو أن مدار البحث عنده كان في الناسخ والمنسوخ وفي الآيات المتشابهات، رغم أنها ليست أم الكتاب، أو كان في المضامين المتعارضة، منها مثلًا: الإنسان خُلق من تراب/ الإنسان خليق الله في أرضه// ملازمة الله للعالم/ تعاليه عنه// التخيير/ التسيير// العقل/ الإيمان// لا إكراه في الدين/ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... لو أن أركون في هذه المواضيع وأخرى كثيرة من صنفها فكر وبحث وصنّف إذن لأجاز المتخصصون ذلك وناقشوه فيه وجادلوا؛ لكن هذا يصير غاية في الصعوبة بل الاستحالة حين يذهب صاحبنا إلى حد نفي الأصل الإلهي عن القرآن وإرجاع كثير من أساسياته، كالوحي والغيوب والإعجاز، كما أشرنا، إلى العقلية الميثية والعجائبية5 . ومن نصوصه الأخرى الدالة ما ورد في إحداها، بعد لف ودوران مفاهيمي ومناهجي وتمارين تفكيكية، من أن نظرة اللامؤمن مخالفة تماما لنظرة المؤمن في مسألة عجائبية القرآن (ومن قال يومًا بغير هذا؟) وعلى إثر موازنة بينهما رأى أن الأول يعمل في استيعاب القرآن وفهمه بعاطفته ووجدانه، فيما الثاني يشغّل إدراكه الحسي وطاقته العقلية. ويكشف المحلل-المفكك عن تحيزه للموقف الثاني وذلك من خلال دعوته الملحاحة إلى نزع الطوابع الميثية والمغالطتية والإيديولوجية أو ما يراه كذلك في دراسة الإسلام عقيدة وشريعة6 .

إن سلوك أركون المستميت والمدمن على استعمال أفكار ومقولات متشنجة راسخة والترويج لها يبعده عن دوائر الفكر الفلسفي، وحتى عن البحث القويم والموضوعي في الإنسانيات، ويدخله في

المقابل بين طيات الكتابات المؤدلجة التي لا تفيد الفكر ولا العلم، ولا تصمد أمام رياح التصفيات النهائية، فالنسيان.

-3-

عن المدجنين الجدد

نستعمل كلمة «مدجنون» بمعناها المعجمي، ولو أنه للاستئناس يحسن التذكير بمعناها التاريخي. بالإسبانية التي يُنطق فيها الجيم خاءً، وبها سُمي عرب mudejares فهذه الكلمة حُرفت فصارت الأندلس بدءًا من 1492م تاريخ سقوط غرناطة آخر مملكة إسلامية، وهم الفئات التي آثرت البقاء ولم تطرد، فدخلت تحت حكم المسيحيين المنتصرين وأجبرت على تغيير دينها (ولو تقيةً) ولغتها، وهي من المورسكيين الذين هُجِّروا عنوة بمرسوم من الأندلس إلى مدن مغاربية وذلك بمرسوم للملك فيليب الثاني سنة 1609.

لو أن حالة الإسلامولوجي محمد أركون ظلت عند حدودها الخصوصية -وقد درسناها في مقام آخر[7] - لتجاوزنا عنها أو ربما طوينا صفحتها، إلا أنها منذ أواخر سبعينيات القرن الماضي أخذت تفرّخ وتستفحل على أيدي أصناف أخرى ممن يحقّ تسميتهم «المدجنون الجدد"، الذين باتوا يشكلون ظاهرة متنامية من عرب الاسم، تكمن في مجاراة الأوساط الإسلاموفوبية ومعاضدتها، من أمثال عبد الوهاب المؤدب، مؤلف مرض الإسلام[8] ، فتحي بنسلامة الذي يُخضع الإسلام قديمًا وحديثًا للتحليل النفساني وينتقد بشدة استعمال تعبير إسلاموفوبيا، وفي المقابل يعرض عن نقد وتحولها إلى حركة تجارية ومساومتية لدى إسرائيل؛ (antisémitisme) مفهوم معاداة السامية هذا علاوة على عبد النور بيدار[9] ، مالك شيبل (المبشر بإسلام الأنوار وهو بعد الأحداث الأخيرة يعيش وضعًا لا يحسد عليه)، أنطوان سفير، أنطوان بوسبوس (الكتائبي سابقًا)، محمد صيفاوي، وهذا الثلاثي الأخير لا يخفون تعاملهم مع المخابرات الفرنسية، بل إن صيفاوي، الذي أطلق عبارة ذهب إلى حدّ التنكر في صفة الجهادي الملتحي، ،(narcoislamisme) إسلاموية المخدرات وذلك من أجل اختراق صفوف الجماعات المسماة «إسلاموية» وتسقُّطِ المعلومات والتقاط الأخبار المفيدة عنها من الداخل؛ وقد حصل أن طلب مقابلة مع طارق رمضان، فلم يتلق منه إلا الإعراض للسبب المذكور عينه... هذا والويل لمن زاغ منهم عن الخط المرسوم أو شَوَّش عليه، إذ إنه في هذه الحالة أمسى من منبوذي المنصات الإعلامية، كما هو الشأن مع باحثين ومفكرين كبار، من صنف: جورج قرم، فانسان چيسر، كريستيان جامبي، سمير أمين، علي أمير-معزي، عبد الله العروي، وغيرهم كثير. هذا وإن أولئك المدجنين إنما تعتمدهم تلك الأوساط كواجهة لحوار الإسلام وثقافته، وما هو في المحصلة إلا حوار وهمي، فاقد لأيِّ جدوى وتمثيلية.

وينضاف إلى من ذكرنا من المدجنين الرُّكَّع ثلة من الروائيين الفرانكوفون، مثل: بوعلام صنصال[10] ، كمال داود، وحتى رشيد بوجدرة الذي استفاق في خريف عمره، فلم يجد من حيلة لتذكير الفرنسيين بأنه ما زال حيًّا يرزق إلا القول بنزع صفة النبوة عن محمد (رسول الإسلام)

واعتباره ثوريًّا لا غير. وحتى أدونيس أبى إلا أن يدخل مؤخرًا في السباق المحموم، فلملم حواراته في الموضوع، تُرجمت ونُشرت له بالفرنسية تحت عنوان «الإسلام والعنف». كما شوهد على قناة وهو يصرح بفرنسية ركيكة «كل كبار الشعراء العرب كانوا ضد القرآن» (برنامج LCP ميديسيس 15/12/2015). هذا وإنك لتراهم جميعًا في أوساط النشر والإعلام الورقي والسمعي-البصري يتبارون في أداء فرائض التطبع بالخضوع والانصياع لأرباب الهيمنة كلها والغلبة، مبدينَ مؤكدين آيات الطاعة والولاء، مخصصين للإسلام جامَّ نقدهم التفكيكي العنيف، ممرغين في الأوحال -وعن جهل همجيٍّ مركب- ثقافاته واللغةَ العربية التي يسمِّرونها جوهريًّا في ما يتوهمون أنه دائرة القدسي الكابحة المانعة الرقيبة، وهي سمات سلبية لا توجد في الفرنسية التي تمنحهم، كما يدعون، حرية التعبير كاملة غير منقوصة [!]، وغير ذلك من الكلام التبريري الأجوف. ونحن حين ننظر في كتاباتهم عن كثب ندرك أنهم إجمالًا عبارة عن صنائع تلك الأوساط، وتصح عليهم أطروحة إدوارد سعيد الرئيسة في كتابه الاستشراق، الشرق كما خلقه الغرب. هذا وإنهم في الحالات جميعها يعرضون كليةً عن أيِّ نقد مزدوج كما راوده محتشمًا عبد الكبير الخطيبي، فعُوقب على ذلك فرانكوفونيًّا أسوأ عقاب -أي بالتهميش والإهمال فالإقصاء-11؛ وبالتالي فإنهم (يضربون تمامًا، وبنفور عنجهي، عن أيِّ قراءة تناظرية (أو طباقية contrapuntal reading)، كما سماها إ. سعيد، تشمل مساوئ الغرب أيضًا وصفحاته السوداء المعتمة - من استعمار وإمبريالية ونهب وإفساد-12 ، وينجم عن موقفهم ذاك إحجامهم عن انتقاد حماة إسرائيل من المثقفين والإعلاميين الفرنسيين والغربيين عموما، وعن انتقاد الدولة العبرية وشجب سياستها العدوانية التوسعية وجرائمها المتواترة المتصاعدة في حق الفلسطينيين؛ ليس هذا وحسب، بل إن منهم من يشيع مفهوم القابلية الاستعمارية (colonisabilité) مفاده أن الاستعمار إنما حدث بسبب أن البلدان التي غزاها كانت مهيأة له ميسرة. وهم بهذا القياس الفاسد الذي يسوّغونه ويبررونه، تراهم يجبنون في سحبه وتطبيقه على بلدان أوروبا والاحتلال النازي إبان الحرب العالمية الثانية، ولا أحد منهم ذهب أو حتى ألمع إلى أن هذه البلدان كانت ذات قابلية استحقاقية لهذا الاحتلال. وللقارئ أن يشاهد مثلًا على يوتيوب مقابلات تلفزية أو إذاعية بين مفكر فرنسي متصهين وأحد المدجنين ليلمس كيف أن هذا الأخير يلح على صوابية المفهوم المذكور، ويقوم متذلِّلًا بكل التنازلات المشينة الممكنة، لينتهي بسماع جليسه يقول مكابرًا: نعم، ولكنك لا تمثيلية لك [كذا!]. وحتى طارق رمضان، وهو المحارَب من أطراف عدة والصامد أمام مناوئيه الكثر، من المحزن حقًّا أن نقرأ بقلمه هذا الزعم الذي من شأنه أن يجعل الراحل إدوارد سعيد مثلًا يتقلب في قبره: «لقد دقت ساعة الكفِّ عن تأثيم الغرب على ماضيه الاستعماري والإمبريالي، أو على بوادر التسخير والهيمنة في الحاضر"13 . والمؤسف أن يلتقي هذا القول مع المستشرق المتصهين برنارد لويس الذي ينصح المسلمين بالكف عن انتقاد الغرب ومعاداته، ولو بسبب دفاعه ودعمه لإسرائيل14 . وكلا الرجلين، مع وجود الفارق، يحثنا على أن نفعل مثله: غض الطرف عن وجوه الهيجمونيا التي تستهدف حقول neocolonialism تمظهرات الاستعمارية الجديدة الهويات والذهنيات، وذلك بفعل قوتها الماكرة المتغلغلة أي ما يسميها العارفون Soft Power.

كذلك هم إذن عرب الخدمة المدجنون، يكيلون بمكيالين، ويتبنون هندسة متقلبة الأحوال، لكن الثابت فيها هو البحث الدؤوب عن إرضاء تلكم الأوساط الهيمنية كلها وممثليها من فائضي النفوذ

والقوة؛ كما أنهم في كتاباتهم وكلامياتهم يمارسون الاجتزاء والابتسار، فيكونون كمن يقفون عند «لا تقربوا الصلاة"، أو يصبُّون جامَّ لعناتهم على التطرف الديني من دون إحضار علله العميقة أو إعمال النظر النقدي مثلًا في سنة محورية هي 2003، تاريخ تدمير القوة الأمريكية للعراق دولةً وجيشًا وساكنة (في حرب شاملة عارضتها بلدان ديمقراطية على رأسها فرنسا)، وذلك خلافًا للقراءة التناظرية التي مارسها - كل على شاكلته - أحرار الفكر والسلوك من طينة إدوارد سعيد ومحمود درويش وعزمي بشارة وعبد الله العروي وقلة آخرون؛ فهذا الأستاذ العروي، على سبيل المثال، بمداد المؤرخ الخبير والمفكر الفذ يكتب عن ذلك الوضع وتبعاته السيئة الفادحة: «إن الشعور بالمرارة لا يقل البتة في البلدان المستعمَّرة سابقًا. فلكأن حالة الهيمنة لا تفتأ تعيد إنتاج نفسها، والشباب يعيشونها بالحدة ذاتها التي نجدها عند الكبار. صحيح أيضًا أن المستعمِر القديم إذا كان قد اختفى جسديًّا، فإنه ما زال حاضرًا بثقافته ولغته وعقليته في الطبقات والإدارة والشارع. وهذا الحضور غير المرغوب فيه، والعصي مع ذلك على الاجتثاث، هو الذي يديم وضعية تُحيي في كل وقت الجروح القديمة»15 .

* * *

صاحب كتاب الإسلاموفوبيا، V. Geisser خلال سنة 2009 خص الباحث ڤانسان چيسر بعض أولئك المدجنين بمقال نقدي كاشف، فقامت حوله ضجة استنكار. ولم ينقذه منها ومن تهديد إلا تضامن باحثين ومثقفين أحرار نزهاء على CNRS طرده من المركز الوطني للبحث العلمي قلتهم. ومن هؤلاء أيضا، كحالة أخرى، البحاثة مدير معهد العلاقات الدولية والاستراتيجية (IRIS) باسكال بونيفاس (P. Boniface)وصاحب كتاب المثقفون المزيفون، الذي رفضت أكثر من ثلاثين دارًا نشره، وذلك بسبب احتوائه لفصل ينتقد فيه «الفيلسوف» الملياردير برنار- هنري ليفي، المتصهين حتى النخاع، الذي يصرح علانية ودوما بدعمه الكاملِ الدائم واللامشروط لإسرائيل16 . وهذا أيضًا إيدي بلينيل (E. Plenel) الصحافي المقتدر وأحد مؤسسي Mediapart الشهيرة، يصدر كتابه من أجل المسلمين، ينتقد فيه من يعتبرون هؤلاء مشكلًا في فرنسا، على رأسهم الأكاديمي ألن فينكنكروت المذكور أعلاه، ويقارنهم بوضع اليهود قبيل الحرب العالمية الثانية وخلالها، ليخلص إلى أنهم أضحوا مع السود والروم مشاجب تعلق عليها نخب وأحزاب مشاكل فرنسا ومصاعبها، وتعبر عن مخاوفها من تصدع اللائكية وتماسك المجتمع الفرنسي الأصيل، فيتحدث الكاتب بهذا الصدد عن تلك اللائكية بوصفها إقصائية وتستهدف بالأولى المجموعة الإسلامية17 . وإلى هذا المنحى يتجه البحاثة إيمانويل طود بمقارباته الإنثروبولوجية والديموغرافية التي تلقي على إسلام أوروبا والإسلام عمومًا أضواءً كاشفةً جديدة.

* * *

أمام الوضع الذي وصفناه اختصارا، لا يحسن بفئات من فقهاء الإسلام ونخبه الفكرية أن يسهموا، بنحو مّا ومن حيث لا يدرون، في تغذيته أو السهو عنه، وذلك مثلًا بتصليب الأحكام والحدود، وإغراق قضايا أخرى في نقاشات عقيمة، والزجِّ بها في سبل التضييق والعسر، مخالفين آيات

عديدة سقناها أعلاه، ومنها أيضًا ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى/38) وكذلك أحاديث نبوية: «أنتم أدرى بأمور دنياكم» و«خير دينكم اليسر». ولا خوف في هذا التوجه الحيوي الاعتدالي على الإسلام دينا وثقافة من الرخاوة والتراخي، أو ما يسميه القرضاوي الانفراط، وذلك إذا كانت الذات الجماعية ممتّعة بالسيادة المنفتحة والمكاسب البناءة والتماسك الاتحادي، وأقمنا الاعتبار لما يسم زمننا تأسيسًا، وهو أنه زمن حكم المؤسسات والصناديق والأغلبيات. ولعل الزوج المالكي-الحنفي في ما اتصل بهذا من فقه المعاملات ومصالح الناس المرسلة يفيد مجتهدي هذا العصر وينمي أذهانهم ومناهجهم ويثريها18 ، وذلك خارج مسالك التقليد الانطوائي اللامنتج. فقد ذهب حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي إلى أن «شرط المقلد أن يُسكت عنه لأنه قاصر عن سلوك طريق الحجاج، ولو كان أهلًا له لكان مُسْتَتْبَعًا لا تابعًا، وإمامًا لا مأمومًا، وإن خاض المقلد في الحجاجة فذلك منه فضول، والمشتغل به ضارب في حديد بارد، وطالب لإصلاح فاسد، وهل يصلح العطار ما أفسده الدهر؟»19 .

وليت أن فقهاء زماننا سعوا إلى استحقاق اسم «علماء» الذي يُطلق عليهم مبالغةً وتكرمًا أو يتملكونه عنوةً، وذلك بجعل وكدهم في التأسي بعلماء أفذاذ كالغزالي ومن قبله ابن رشد ومن بعده السيوطي وابن عربي وابن خلدون، وكذلك قريبا منا عبده والأفغاني وإقبال، وغيرهم من الذين كانوا في تاريخ الإسلام المعرفي يجمعون بقوة الفهم والتحصيل والإنتاج، وإن بنحو متفاوت، بين حقول شتى من فقه وأدب وفلسفة وتاريخ، إضافة عند بعضهم، إلى الطب والرياضيات والفلكيات وسواها.

إن محمد إقبال مثلًا، الذي كان والده يوصيه بقراءة القرآن كأنما نزل عليه، قد أحاط، فضلًا عن الفقه وعلم الكلام، بالتراث الصوفي ممثلًا في الرومي والبسطامي والجامي، كما تأثر بالفلسفة الغربية خصوصًا منها مذهب برغسون الحيوي وبراغماتية وليام جيمس؛ أما الشعر فكان واحدًا من فحوله المبدعين، وفي اللغات من المتمكنين منها وممارسيها. وإن تكوين إقبال القوي الانفتاح والمتعدد المناحي البحثية والإبداعية، على غرار أعلام ذكرنا بعضهم، جعل منه مفكرًا إسلاميًّا بامتياز. وهكذا في كتابه إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام (بالإنجليزية) تمكن مثلًا من تطوير فكرة مهمة، مفادها أن المسلمين دخلوا حديثًا في معركة اللحاق بركب الحضارة التي أصبحت للغرب، إنما يجتهدون لاسترداد مقومات متاع ثقافي وعلمي -ليس كما يظن ذا أصل يوناني- كان لهم السبق إلى تملكه وتصريفه، ممثلًا بدءًا في كون ولادة الإسلام زامنها ميلاد «ذكرى الاستقرائي» والاهتمام بالموجود الملموس، فأقام على هذا الأساس العلم التجريبي الذي أنجب العلم الوضعي وأمد العلم النظري بقاعدته الصلبة المتينة، فكان من رواده وأقطابه الرازي وابن حزم والغزالي وابن الهيثم والبيروني وابن تيمية وابن خلدون، ويشيد إقبال بهذا الأخير الذي انتقد الفلسفة اليونانية والمشائين العرب، وبنى فكره النظري على ما يسميه «الإمكان العقلي» و«المادة التي للشيء» وطلب «السبب الأرضي لا السبب النجومي»20... هذا وإن إقبال، في مجال السياسة العملية، كان من كبار مرسخي الإسلام، دينًا وحضارة، في بلاد الباكستان، ومن الماهدين لاستقلالها عن الهند في 1947، أي تسع سنوات بعد وفاته.

1 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تعريب هاشم صالح، بيروت 1983م، ص 247-248. وإعمالًا للتقية حل هذا العنوان محل العنوان الأصلي الذي هو نقد العقل الإسلامي

2 انظر أطروحته، مساهمة في دراسة المذهب الإنساني العربي في القرن 4هـ/10م،= =مسكويه فيلسوفًا ومؤرخًا، دار Vrin، باريس، 1970، ص 194. وفي النص بالحرف:

«Il (Miskawayh) a essayé de proposer la voie grecque vers l'unité des hommes, c'est-à-dire de substituer à l'engagement collectif d'une communauté prise en charge par un prophète ou son lieutenant, l'engagement individuel de l'homme raisonnable ».

3 ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، بيروت، 1981، ص 103-106، أو الفكر= =الإسلامي، قراءة علمية، ترجمه.. هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، 1987، ص 101.

4 انظر مثلًا أركون، إنسانوية وإسلام، الرباط، 2008، ص 102.

5 -راجع محمد أركون، قراءات للقرآن، باريس، 1981، ص 27 40.

6 -المرجع نفسه، ص 90 91.

7 انظر كتابنا، العرب والإسلام في مريا الاستشراق، دار الشروق، القاهرة، 2011.

8 وقال بعض العارفين ممن قرأوا الكتاب، بل إنه مرض المؤدب... وتوجد ترجمته= =بالعربية عنوانها «الإسلام السياسي»، مما لا يخلو من إعمال للتقية سافر!

9 بيدار هذا له مشكل مع «عبد» في اسمه الشخصي عبد النور الذي يستنكره ويمجه طالبًا أن يزول من كل الأسماء الكثيرة الأخرى التي تحمله، لأنه عنوان عبودية هي وزماننا على طرفيْ نقيض... ألسنا هنا في تماس مع وجه من وجوه العبث الشديد؟! هذا وقد نشر مؤخرًا كتابًا، رسالة موجهة إلى مليار وستمائة مليون مسلم، عنوانه: رسالة مفتوحة إلى العالم الإسلامي.

10 بخصوص هذا الروائي: من المغربات أن السلك الدبلوماسي العربي المعتمد في باريس بادر إلى إنشاء جائزة منذ حوالي خمس سنوات، تُمنح سنويًّا لأحد الروائيين العرب الفرانكوفون على اعتبار أنهم يخدمون قضايا العرب وثقافتهم، والحال أنهم يوجدون في كفالة الأوساط الفرنسية نشريًّا وإعلاميًّا وفي رعاية سياسة فرنسا الفرانكوفونية. وبغض النظر عن قصر البصيرة وفساد التصور لدى أصحاب المبادرة، فإن ما توقعه مثقفون وملاحظون حصل ليكشف عن هذا بالحجة المادية. ففي دورة 2012 توافق السلك المذكور على منح الجائزة إلى روائي جزائري هو بوعلام صنصال. وكان هذا الروائي على وشك تسلمها لولا أن تدارك السفراء الأمر بحجبها عنه، والفضل

في اتخاذ قرارهم يعود إلى ضغوط شخصيات عربية مقيمة في باريس، منهم فاروق مردم باي وإلياس صنبار سفير فلسطين في اليونسكو وليلى شهيد سفيرة فلسطين في باريس سابقًا، وذلك باعتبار أن الروائي ذاك تصدر عنه مواقف وكتابات عنصرية محقرة في حق العرب وثقافتهم، كما أنه معروف بتأييده لإسرائيل وزياراته لها. وقد عوضه محسن عن الجائزة مضاعفة... أليس هذا ضربًا بالغًا من ضروب العبث وسوء المعرفة والتقدير؟ وقد عرف وضع الجائزة بعدذاك انسحاب ذلك السلك منها ليسهر على استمرارها مجموعة لاگردير الفرنسية ومعهد العالم العربي، أي أن أعضاء هذا المعهد العرب باتوا رغم كل شيء يسهمون في تمويلها... أما صنصال فقد صعّد من توجهه العدائي السافر للعرب والإسلام في روايته الأخيرة «2048» التي احتفت بها الأوساط الإعلامية أيّما احتفاء...

11 انظر كتابنا، نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، المركز الثقافي العربي بيروت، 2004، ص 92 -93.

12 و66 -67؛ وأيضًا: كتاب الاستعمار الأسود (تحت iii إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص إشراف مارك فيرو)، باريس، 2003.

13 طارق رمضان، الإسلام واليقظة العربية، باريس، 2011، ص 12.

14 انظر نقد ثقافة الحجر... المرجع المذكور، الفصل الثالث.

15 العروي، خطاطات تاريخية (بالفرنسية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004، ص 69.

16 انظر باسكال بونيفاس، المثقفون المزيفزن، الانتصار الإعلامي لخبراء الكذب، باريس، 2011، خصوصًا الفصل 8.

17 إيدي بلينيل، من أجل المسلمين، ط. لا ديكوڤرت، باريس، 2014، ص 80 وما يليها؛ إ. طود: الله ليس مسؤولًا (على الإرهاب) باريس، 2011؛ من هو شارلي؟، ط. لوساي، 2015. يدور الكتاب الجريء والسائر ضد التيار الغالب حول هجمة 11 يناير 2015 على صحيفة شارلي إبدو الساخرة.

18 في الستينيات، رعى المرحوم الحسن الثاني مشروعًا لتقريب المذاهب الفقهية الأربعة وتسيير الشأن الديني بمقتضاها، إلا أنه تخلى عنه من بعد لِما ظهر من صعوبات في الموافقة والتطبيق.

19 جاء ذلك في كتاب الغزالي: فَيْصَل التفرقة بين الإيمان والزندقة، وأورده جلال الدين السيوطي في مؤلفه التجميعي الاجتهاد المذكور أعلاه، طبعة الإسكندرية (د ت)، ص 178.

20 انظر مرجع إقبال المذكور في النص (الترجمة الفرنسية)، باريس 1955، الفصل الخامس «روح الثقافة الإسلامية».

خاتمـــات

-1-

إن الإسلاموفوبيا لواقع

إن تجديد الفكر الديني إجمالًا والفقهي خاصة لا يمكنه أن يعمل إيجابيًّا إلا خارج كل انطواء على حدوده، أي أن عليه القيام في ترابط ديناميٍّ منتج مع العلوم الإنسانية ومُثل الحداثة المبدعة والديمقراطية الحق. وهذا يفرض على قيّميه الإسهام الجادّ باجتهاداتهم في رفع تحديات التأهيل الحضاري ورهاناته، وتقوية مجتمعاتنا في مجالات الثقافة والأخلاق من أجل الحياة، بعيدًا عن العقلية الأحادية المتحجرة والنزوعات الدوغمائية الكليانية التي تسيء لمقومات الإسلام ونوابضه ومقدراته، سيما وأن تيارات في الغرب تروم تبخيسه وإنهاك قواه الذاتية، وذلك في غمار حربها على ما تسميه بكلمة سيئة الوضع ماكرة التصريف «إسلاموية» (islamisme) كمرادف للعنف والإرهاب، حسب تمثلاتها الجائرة المبيتة، تخوِّف به الناس وتحله محل ارتعاب ونفور وكره (وهذه من معاني الكلمة اليونانية فوبيا)، ثم تدفع بالمؤسسات والمنظمات والنخب في الأوساط الإسلامية وبمسلمي المهاجر إلى تبني وإظهار شتى مواقف الشجب والاستنكار مشفوعة بتعابير التبرؤ والتنصل إزاء تلك «الإسلاموية»، ومن دون أي إعمال للمنهج الفهمي الذي كان الفيلسوف سبينوزا وعالم الاجتماع ماكس ڤيبر من كبار منظريه والحاضين عليه؛ ذلك أن هذا الإعمال في تمثلات أصحاب تلك التيارات يتحول في آخر المطاف، حسب توجههم المعتل، إلى آلية لصنع التبريرات والذرائع فالأعذار.

والواقع المحصل بالرصد والتحليل أن تلك التمثلات المعتلة جميعها إنما تسهر على إنشائها وإذاعتها نخب ولوبيات إسلاموفوبية متنفذة، وذلك من خلال بثها في مؤلفات وكتابات تدعمها دور نشر مهيمنة، فتتولى الأجهزة الإعلامية بكل صنوفها الدعايةَ لها والاحتفال بها، فتلقى انتشارًا واسعًا لدى شرائح غير قليلة من الرأي العام، تتأثر بأفكارها وأطاريحها النمطية المستعدية، فتصرِّفها بالاستجابة والتأييد في شتى الانتخابات والاقتراعات؛ وهكذا تحقق الأحزاب اليمينية المتطرفة صعودَها في أوروبا التقدمِ والديمقراطية، وتنقاد المعتدلة منها إلى مزاحمتها في التأقلم مع تلك الشرائح، كما تم إعدادها وشحنها من طرف تلك المجموعات المفكرة المخططة، وأنشطُها ذات نزوع متصهين، بعضها يعمل في الظل وبعضها في العلن، ومن أبرز الأسماء الوازنة في هذه الفئة الثانية نذكر على سبيل المثال فقط: برنارد لويس، برنارد-هنري ليفي، إليزابيت ليفي، ألان فينكنكروت، ألكسندر أدلير، وغيرهم كثير.

إننا أمسينا بعيدين عن مستشرقي القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، كان بعضهم يصدرون في حق الإسلام وثقافته أحكامًا موغلة في الغلو والجور، من صنف: «إن الإسلام لما أن قَتَلَ العلم، قتل نفسه بنفسه، وحكم عليها في العالم بدونية مطبقة» (إرنست رينان)، أو «مستقبل الإسلام لا ينبني إلا بتكيفه مع حياة الروح الأوروبية، وإلا فإن أيامه معدودة» (كارل-هنرش بيكر). فهذان

المستشرقان مثلًا هما ممن تشفع لهم معرفتهم الموسوعية بمواضيعهم، فيمكن مناقشتهم في ما يذهبون إليه، كما فعل مع رينان جمال الدين الأفغاني؛ ثم إن هناك في أوروبا الغربية نفسها أعلامًا كبارًا قالوا عكس ذلك تمامًا، أشهرهم چوته في كتاب الديوان الشرقي، حيث نقرأ: «إذا كان الإسلام معناه التسليم لله، فعلى الإسلام نحيا جميعًا ونموت». هذا فضلًا عن آخرين، أمثال أوسڤالد شبنجلر وأرنولد توينبي وحتى فريدريك نيتشه (انظر الملحق).

لننظر الآن بإيجاز إلى حالة عدد مهم من السجاليين العدائيين، أصحاب كتابات نارية إسلاموفوبية تمثل طاقة إضرار لكل حوار أديان وثقافات، ولا يجوز الاستهانة بها أو تجاهلها والسكوت عنها. وأدهى من هذا وأنكى أن المتخمين بجهلهم الهمجي الفادح للقضايا العربية والإسلامية أخذوا هم أيضًا يسهمون شفاهةً وكتابة في ذلك المدِّ العِدائي للصدع بكراهتهم الغريزيةِ المتأصلة ليس للإسلاموية فحسب وإنما للإسلام في حد ذاته، كما هو حال الروائيين الفرنسيين دانتك وأشهر منه ميشل هولبيك وآخرين أقل شهرة. فأمر هولبيك (من أم أسلمت سابقًا) يحمل وحده زخم الظاهرة وعتوها. ففي روايته الأولى أرضية (Plateforme) وحتى في الجديدة استسلام (Soumission) لا يفتر هذا الرجل المهووس بالإسلام عن شحن كتاباته ببغضه الأهوج لهذا الدين ولمعتنقيه. ففي روايته تلك مثلًا يُقوِّل أحد شخوصه كلامًا عثيانيًّا من صنف: «كلما علمت أن إرهابيًّا فلسطينيًّا، أو طفلًا فلسطينيًّا، أو امرأة فلسطينية حبلى، قد سقط برصاص جند اتْسهل الإسرائيلي في غزة، فإني أشعر بدبدبة انتعاش». والكاتب نفسه، حتى يرفع كل لبس عن توجهه المرضي ذاك، صرح في استجواب مع مجلة Lire (عدد سبتمبر 2001): «الديانة الأكثر غباوة (la plus con) يقصد طبعًا الإسلام. حين نقرأ القرآن فإننا ننهار... ننهار». والمثير للرصد والسؤال هو النجاح المكتبي الذي تلقاه رواياته لدى جمهور واسع من القراء. ويتفوق صاحب هذا الهذيان المقزز على الإيطالية أوريانا فلاتشي المتوفاة (مهجورة عشيقها التونسي) صاحبة كتاب «السعر والكبرياء» (La Rage et l’Orgueil)، الزاخر بالسباب الفادح من نوع: «إن أبناء الله يتكاثرون كالجرذان»، إلخ. وفي كل هذه الحملات المحمومة، لا يتعلق الأمر بهذا المكون الإسلامي أو ذاك الجزء منه، بل بالإسلام في حد ذاته، أي ككيان لاتاريخي، قارّ وثابتٍ مدى الدهر.

وقد سار على ذلك النهج المربح تجاريًّا في مجال «الدراسة» - ولو بألفاظ أخف والتوجه الاسلاموفوبي هو ذاته - المفكر المتصهين ألان فينكنكروت في كتاب مخصوص: الهوية الشقية (L’identité malheureuse)، وأبشع منه إيريك زمور في كتابه الشقاء الفرنسي (Le malheur français)؛ وعند المؤلفيْن أن مصدر شقاء فرنسا والفرنسيين (الأقحاح) يتمثل أساسًا في حضور الإسلام، إذ يقرران أنه دين حرب لا دين سلام، وأن المسلمين غير المندمجين أو سيِّئي الاندماج يشكلون جنده الفاعلين أو الاحتياطيين، مما يعرض الهوية الفرنسية وقيمها وسيادتها لمخاطر التصدع والتلاشي. ويذهب اللكيع زمور إلى أن داعش في كل فظائعها وأعمالها العنيفة إنما تطبق حرفيًّا مضامين القرآن وشريعته، وهكذا أطلق عبارة «الإسلام الفاشي» (islamofascisme) واستعملها من بعد الوزير الأول الفرنسي إيمانويل ڤالس في أحاديثه المسجلة وحتى أمام البرلمان بعيد الهجمة القاتلة يوم 11 يناير 2015 على مقر الجريدة الساخرة

«شارلي إيبدو» (التي دأبت على نشر كاريكاتورات مشينة لنبي الإسلام)؛ هذا وإنه لا يخطر مطلقًا ببال هؤلاء وغيرهم وضع علاقة عِليّة بين مرتكبي أفعال إرهابية وبين نسبتهم إلى هذا الدين أو ذاك، كالمسيحية واليهودية وسواهما، وذلك خلافًا لما يستميتون في تطبيقه على الإسلام تخصيصًا، أي أنهم يحجمون عن سحب قياسهم المريض ذاك على النبيين موسى وعيسى لجعل الأول مسؤولًا مثلًا عن الصهيونية وجرائم إسرائيل المسترسلة، والثاني عن إبادة شعوب أمريكا الجنوبية من الهنود الحمر على أيدي الغزاة الإيبيريين، وكذلك على الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش، أو لِمَ لا تحمل كارل ماركس خطايا الستالينية وإنشاء معتقل أرخبيل الـگولاك، وسوى ذلك!

نحن إذن أمام ظاهرة آخذة في الاستشراء والتغلغل، هي للإرهاب الإيديولوجي صنوٌ وعنوان، لا تربط نشطاءَها بالإسلام وثقافته إلا اللامعرفة الإرادية، ومن ثم كلما كتبوا أو تكلموا فيه إلا وحرَّكتهم جهرًا، كتابةً وعيانا، ألسنةُ الجهل الوحشي المركب وخطةُ التجني عليه كليّا وقصدا. وهكذا حتى «الفيلسوف» ميشل أونفري، المثير للجدل وأحد نجوم يوتيوب والمنصات الإعلامية، دخل الحلبة بادعاء أن حوافز ما يسمى «الإرهاب الإسلامي» موجودة في القرآن، وهو فيه يخلط بين الآية والسورة ويستشهد منه بآية مفردة من سورة (لا يسميها وهي التوبة) مبتورة من سياقها (في ترجمة د. ماسون السيئة). أما ما قد يحسب له في سياق تقلباته الموقفية، فهو إقراره بواقع الإسلاموفوبيا وذهابه إلى القول إن فرنسا إنما تحصد ما تزرعه سياستها الحربوية ضد بلدان إسلامية، وذلك غداة تلقي باريس لضربات موجعة ليلة 13 نوفمبر 2015. ومنذ هذا التاريخ تضاعفت أعمال الاعتداءات على المسلمين بنسبة مقلقة تفوق 300 في المئة في فرنسا وحتى في إنجلترا، كما كشفت عنه منظمة «تيل ماما» البريطانية مؤخرًا. وإن ظلت الأحوال على هذا النحو فلا مناص من أن تدعو دول ومؤسسات إسلامية إلى تجريم الإسلاموفوبيا بقانون يضاهي قانون چيسو Gayssot الصادر في يونيو 1990 لتجريم معاداة السامية وحتى القول بنفي محرقة يهود أوروبا إبان نظام ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية.

والخلاصة أن منشطي الأوساط المذكورة لا يتورعون عن استباحة الكلام عن الإسلام بكل أبعاده، بالرغم من جهلهم المكابرِ المطبق له، وفي هذا دليل محسوس على أنهم من جهة إنما يعبرون عن تحقيرهم له إلى حدٍّ منفر، وينسفون كل سبيل للحوار والاستعراف؛ كما أنهم، من جهة أخرى، يستعملونه كفزاعة يرتعبون بها ويرعبون شرائح أناس كثْرٍ من مواطنيهم.

وتحشيةً على ما سقناه، ها نحن أولاء نلحظ أن الإسلاموفوبيا المعتدية أضحى شررها يمتد إلى ميدان الدراسات «العلمية» نفسها، إذ تطالعنا من حين لآخر أبحاث نخرة، خالية من أي تحقيق وتدقيق، من آخرها كتاب سجالي لا علمي اقترفه أستاذ التاريخ بجامعة ليون، سيلفان گوگانهيم وفات أن أشرنا إليه في نهاية الفصل الثالث.

يمكن التسليم بأن محمد أركون كان السبّاق إلى فتح ما يسميه ورش «الإسلامولوجيا التطبيقية"، معارضًا الاستشراق التقليدي الذي يدين له بالكثير في تكوينه، خلافًا لما يزعمه. ولإنجازه يدعو إلى تسخير ترسانة من المناهج المنتسبة إلى مجمل العلوم الإنسانية التي لا نعتقد أنه كان يلم بها حقًّا، بسبب شساعة مجالاتها ومناحيها المعقدة الشائكة، والدليل أنه كلما استعصت عليه بعض مفاهيمها ونظرياتها إلا ووصفها بالمرعبة (effrayantes). والدعوة في حد ذاتها قد يجوز جدلًا البحث فيها، إلا أن إشكالها يلوح سلبًا ما إن نقف على غايات الداعي المتأرجحة بين الكمون والظهور، لكنها لا تخفى على العارف بالموضوع المدروس والمحتك بآليات التحليل ومناهجه وبتاريخ المعطيات والنصوص. وفي حالة أركون الذي كتبتُ عن بعض أعماله سابقًا وشاركت في ندوات تكريمية بالفرنسية حوله، هناك أفكار ثابتة صلبة لا يطرحها كفرضيات تجريبية، بل كمقدمات نظرية يتمسك بها بشدة ويبني عليها، منها اختصارًا:

1- النص القرآني، وهو من أهم مدارات أبحاثه، يخضعه، كأي نص مكتوب، لمنهج عُرف به الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا (وطبقه على مواضيع مغايرة)، وهو المنهج التفكيكي (أو حرفيًّا الهدمي أي هدم المبني déconstruction). وتفضيل الدارس لهذا المنهج على المنهج التحليلي المعهود يشي بما يريد إظهاره والتأكيد عليه، وهو أن ذلك النص يستمد بنيته وروحه من تاريخيته (historicité) أي كحدث أو واقعة (un fait) تنسحب عليه كل صفات الأحداث التاريخية الوازنة المؤثرة؛ وبالتالي نراه لا يقيم اعتبارًا لما تعارف عليه المفسرون قديمًا وحديثًا، أي للوحي كعنصر مؤسس محايث وبالتالي للإعجاز والإنباء عن الغيب؛ فكل هذه المقولات وما يتولد عنها ويتفرع إنْ هي عند المفكك إلا مقولات «ميثية» (أسطورية وليس قصصية كما يسيء التعريف)، وما يشفع لوقعها وتأثيرها في تمثله صادر رأسًا عن طاقتها العجائبية (le merveilleux) ليس غير. وبهذا التوصيف، الذي يكرره على الأسماع حتى في يوتوب، يفسر مثلًا الآية 40 من سورة التوبة التي ترمز إلى خبر اختباء الرسول وأبي بكر في غار بجبل ثور (جنوب مكة)، حيث نسجت عنكبوت على مدخله خيوطها فحجبتهما عن رؤية مترصديه وملاحقيه من أعدائه القرشيين،، كما ورد في سير نبوية. ويرى أركون أن هذا الخبر إن هو إلا خبر عجائبي (أي خرافي)، تقاس عليه قصة الإسراء والمعراج وظهور الملك جبريل وما إلى ذلك كثير.

2- ما تنطبع به الكتابات الأركونية هو نهجها الاختزالي الصارخ، فهو مثلًا يُسقط من حسابه التراث الأدبي والصوفي العربي-الإسلامي بكل نصوصه الهائلة وتجلياته الإبداعية الشيقة؛ والأدهى منه والأعجب تقريره الاعتباطي بنهاية الفلسفة في الإسلام مع وفاة أبي الوليد ابن رشد، غير آبه لتراث ضخم أنتجه أعلام عظام برزوا في القرون التالية، من مصف الشيخ الأكبر ابن عربي وابن سبعين وابن خلدون والسهروردي والملا صدرا الشيرازي، وغيرهم كثير، وذلك خلافًا لما ذهب إليه باحثون أكفاء (هنري كوربان، لوي ماسينيون، آن ماري شيمل، كريستيان جامبي، عبد الرحمن بدوي...). ويشمل ذلك المنهج الاختزالي التعسفي قطاعات عديدة من الأعمال الفكرية والدراسية بالعربية، إذ يرميها، حتى من دون اطلاع، في أتون «الإيديولوجيا» التي هي عنده نقيض «العلم»؛ والعلم هو، في اعتقاده الراسخ، ما يضطلع به ويمارسه هو. ويذهب به الأمر إلى ادعاء القدرة على التفكير في ما يظل عند الآخرين، حتى من النخب، طيَّ منطقة «اللامفكر

فيه» [كذا!]. ومن ثم فإنه ينظر إلى ثلة من خيرة الأسماء العربية في مجال البحث والفكر بنوع من الازدراء والاستعلاء السافرين، وهم كما يعدهم عبد الله العروي، أنور عبد الملك، هشام جعيط، إدوارد سعيد (هكذا بالجملة!)، ولا دليل على أنه قرأهم فعلا، فيكتب عن هؤلاء الأعلام المتفوقين عليه معرفةً ودراية: «إنهم إذ ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون هم أيضًا إلى منهجية العلم الغربي وروحه ذاتها. ولكن، لأنهم يتكلمون باسم العرب أو المسلمين فهم يعتقدون أنهم بمنأى عن الزلل»1 . والحق أن لا أحد منهم قال يومًا بعصمته، لكنهم بهويتهم، خلافًا للمفتري، كانوا معتزين وعنها منافحين. كما أنه بالنهج الإختزالي والاستصغاري نفسه يقر بجرة قلم أن «النهضة العربية» في القرن التاسع عشر إن هي إلا اسم على غير مسمى، مبالغ في وضعه وترويجه، وشتان ما بينها وبين نهضة أوروبا القرن السادس عشر؛ وفي سيل كلامه السائب اللامدقق، يرى أن الدولة الجزائرية (وسواها من الدول العربية) لا تعدو أن تكون دولةً-حزبًا (Etat-parti) لا أكثر، تقوم على أساس النزوع الوطني والإيديولوجيا المناضلة.. إلخ. ولو كان الرجل في كل كلامه ذاك محققًا موثقًا لأخذناه على محمل الجد وحاورناه بالتي هي أحسن، لكنه في الغالب الأعم إنما يبرع في «اللوغوماشيا»، أي الكلام المتهافت الملقى على عواهنه إلقاءً.

3- اللافت للنظر عند أركون هو علاقته المتوترة الصدامية مع موضوعته الرئيسية (الإسلام)، شُغْلِ أيامه وأعماله الشاغل، به يتعيش ويتقلب في الألقاب والمناصب؛ إنها علاقة - يا للمفارقة الثقيلة!- مشوبة بالعداء والكراهة، تبعده عن سبل الفكر الفلسفي الصحيحِ العميق، إذ تُحوِّل المنهج التفكيكي بين يديه إلى معولٍ حادٍّ نشيط، يتأدى به مثلًا إلى اعتبار سورة التوبة وآيتها الخامسة خاصة متضمنةً بذور العنف الإسلامي عمومًا، ولا يأبه حقًّا لأسباب نزولها ولا للسياقات القاهرة التي رافقتها، وعلى رأسها نَكْث المشركين للعهود المبرمة وإخلالهم بمبادئ السلم والأمان فيها؛ كما أنه -وهذا ما لم ينتبه الدارسون إليه- في أطروحته البكر عن علي بن مسكويه (وهي للإشارة سليلة المسار الاستشراقي نهجًا ومناخًا) ذهب إلى ليِّ نصوص هذا المفكر الفذ لتقويله ما لم يقله، وألقى عليه من الإسقاطات الذاتية ما لا يطاق. فعنده -ويحسن أن نزن قوله الآتي كلمةً كلمة- أن ابن مسكويه الإنساني النزعة (humaniste) «سعى إلى عرض الطريق الإغريقي نحو وحدة البشر، أي إلى استبدال الالتزام الجماعي لمجموعة مكلفة من طرف نبي أو خليفته بالالتزام الفردي للإنسان العاقل»2 . وعنده أن الإنسان العاقل تجسده فلسفيًّا وعمليًّا المنظومة الأرسطية التي يقوم أسها وبنيانها على اللوجوس (logos) أي العقل (لغةً وخطابًا وتمثلًا) في مقابل الميثوس (muthos) القائم على طاقات الوجدان والحدس والخيال. ويمثل القطبين في الفلسفة اليونانية نفسها أرسطو وأفلاطون. والمشكل عند أركون هو أنه يكد ويستميت في وضع تقابل ثنويٍّ تضادي بين المفهومين، يسخره للتخلص مما يتأباه وينفر منه، مقررًا اعتباطيًّا متى وأين ولدت العقلانية ونشأت، ومتى انتهت وبادت وعلى أيدي من؛ والحال أنها في تاريخ الفلسفة ذاتها، حتى اليونانية وما بعدها، كانت في علاقات تجاذب وتقاطع مع التيارات الحيوية والوجودية تحديدًا. ليس هذا وحسب، بل إن الثورة الكانطية النقدية دحضت كل تصور للعقل دوغمائي لا متبصر، كما تعبّده أركون؛ ويعمق هذا الدحض ويدلل عليه فلاسفة من صنف ماركس ونيتشه وبرگسون وفوكو، علاوة على أسماء وازنة في العلوم الإنسانية كفرويد ودوميزيل ولفي ستروس، وغيرهم. ولعل القاسم المشترك في أعمال كل هؤلاء يكمن في التأكيد على تاريخية العقل البشري وارتباطه الخفي

في انبنائه واعتماله بملكات مغايرة، كما مع ما يسميه علم النفس التحليلي منذ فرويد «اللاشعور"، وذلك من منطلق أن الإنسان كائن حي ومتكلم وعامل. وكان لأبي حيان التوحيدي، أن سجل في كتابه المقابسات: «في أن بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخاطر والإلهام» (المقابسة 55). وللإشارة فقد كان أركون ينوه بهذا العلَم الألمعي، لكنْ من دون أن يبرهن على أنه استوعب فكره حقًّا في كليته، ووعى دلالة مؤلفه الإشارات الإلهية، وقاس نبضاتِ وجوديته العميقة وقوة بلاغة لغته المتوهجة وبيانها الأخاذ. ولو تيسر له هذا فعلًا لما بلغ في شأن اللوجوس حد الهوس والتعبد، ولما جعل من العقل المولى المطلق المهيمن الذي يعلو ولا يُعلى عليه. وهكذا دلل على نزوعه الفلستيني، أي النافر من الذائقة الفنية والجمالية والميال إلى المقاربة التصحيرية في مجال حياة الفكر والمفاهيم. وفي سابقة موغلة في الغرابة (يمكن مشاهدتها على يوتيوب) استُدعي محمد أركون لمناقشة رواية جاك أتالي، رابطة اليقطين، شخصيتها: ابن رشد المسلم وابن ميمون اليهودي، وبدلًا من أن يتطرق المدعو للموضوع، لم يفتر عن الكلام في مؤلفاته ومقولاته الأثيرة. وهذا دليل آخر على عزوف صاحبنا عن الإنتاج الروائي والأدبي عمومًا، أي عن فليستينيته. ولو أنه اطلع حقًّا على الرواية لربما كان اكتشف أخطاءها التواريخية الفادحة ونبه إليها.

عودًا إلى ابن مسكويه، لنترك للقارئ مهمة تفقد مظان النصوص حتى تتبين له صورة أخرى من صور الغلو والتلبيس في نمط التفكير الأركوني وطرائقه، وفي ترسانته المفهومية المتحذلقة بقدر ما هي معتلة. وحسبنا هنا أن نحيله إلى أحد أهم مؤلفات ابن مسكويه، الهوامل والشوامل، حيث يجيب فيه عن أسئلة عميقة ثاقبة لمعاصره ومزامله أبي حيان التوحيدي(وبهذا يكون المؤلف مشتركًا بينهما)؛ ولينظر أيضًا في كتاب آخر للأول، هو تهذيب الأخلاق، بادئًا بقراءة مقطع واحد عنوانه «أسباب الانقطاع عن الله»3 ، ويسميها الشقاوات التي يتجنبها الإنسان السعيد الساعي إلى «القرب من الله تقدس اسمه»، فيلامس ذلك القارئ ما ينتهي إليه الباحث الخبير، وقد سقناه.

4- بضاعة الإسلامولوجي أركون من اللغة العربية دون المستوى المطلوب من متخصص، فإن تكلمها أَلْكَنَ ولحن، وعن كتابتها عجز وتأخر؛ ومع ذلك لا يتورع في ادعاء أنه أول من صاغ كلمة أنسنة التي تترجم humanisation وليس humanisme كما يظن، ويخبط خبط عشواء حين يوهم أن هذا المفهوم الأخير يطابق ما يسميه العرب «الأدب»، وكذلك كلمة مخيال فهو مسبوق إليها، ووزنها في العربية مفعال مقرر ثابت. ولو اتصف أمره بغير ذلك لكان -مثل هشام جعيط وعبد الله العروي- كتب بتلك اللغة وألف، ولكان صحح ترجمة أعماله وقوّمها، وأنقذها من مزالق الأخطاء والغلطات المستشرية فيها والحائلة دون بلوغها مرتبة البيان والصفاء التي بدونها، خلا عند زمُرَ الحداثيين المزيفين والأطاريحيين المتهافتين، لا إشعاع ولا تأثير، وبالتالي لا قاعدة واسعة من القراء الشغوفين الحقيقيين. وقد وعى هو نفسه بوضعه هذا واشتكى من قلة إقبال القراء عليه4؛ الفرانكوفون وأكثر منهم بالعربية، مع أن ستة عشر مؤلفًا نُقل إلى هذه اللغة.

5- رجل بالمواصفات التي أوجزنا أهمها، وبسمْت الرصانة والوقار عليه، وبقدرته على تصريف لغة فولتير والارتجال بها، لا عجب أن تستقبله أوساط أوروبية، وخصوصًا فرنسية، بالترحيب والتهليل، وأن تحتضنه داخليًّا وعبر مراكزها المبثوثة في العالم العربي، لكن دونها دور النشر

الكبرى (وهنا مكمن جرحه الغائر الآخر). وعلاوة على دروسه سابقًا في معهد الدراسات الإسلامية بالسوربون 3 ومحاضراته ومقابلاته، رأيناه أيضًا عضوًا في لجنة ستازي (Stazi) المكلفة من طرف حكومة جاك شيراك (2003) بتقديم تقرير عن اللائكية، تستصدر على ضوئه السلطات العمومية قانونًا لمنع العلامات الدينية في المدرسة والفضاءات العمومية، وأبرزها ما سمي «الحجاب الإسلامي»؛ ثم ها صاحبنا واحد من أشد المدافعين عن قانون اللائكية لسنة 1905، ويذهب تحمسه لها إلى حد انتقاد فرنسا (ونادرًا جدًّا ما ينتقدها) لكونها لم توسع وقتذاك تطبيق تلك اللائكية على الجزائر، فتشمل بأنوارها مستعمرتها القديمة؛ وهذا الانتقاد المتأسف فاه به جزائريان آخران هما مالك شبيل وبوعلام صنصال، وفي تقديرهم جميعًا أن فرنسا لو فعلت ذلك ورعته –يا لرعونة الفكر!- لكونت منذ ذاك الوقت مع الجزائر قوة عالمية من مائة مليون نسمة، ولكانت وضعت لها الشروط والدروع للحؤول دون نشوء التيار الأصولي وترعرعه [كذا!]. ولقد كان أركون يشعر بأهميته لدى السلطات الفرنسية، فذهب إلى حد مطالبتها بإنشاء معهد وطني للدراسات العلمية للإسلام، لكنها لم تستجب لعرضه اقتناعًا منها، ولا شك، أن معالجتها للديانة الثانية في فرنسا سوسيو-سياسية وليست ابستمولوجية وتفكيكية، إذ مكان هذا الصنف الدراسي الطبيعي هو الجامعة ومراكز الأبحاث في الديانات بشعبها وتخصصاتها؛ هذا علاوة على أن صورة الرجل عمومًا ظلت سلبية عند مجموعة مسلمي فرنسا وحتى خارجها، وتقر بكونه، بغض النظر عن ادعاء تعاطيه البحث العلمي، إنما يستعمل ترسانة من المفاهيم والمناهج (يمكن تسميتها أركونيات arkounoïdes) تروم في آخر التحليل تقويض أساسيات الإسلام دينًا وثقافة.

لو أن مدار البحث عند أركون كان حول ما حفل به «علم الكلام» من قضايا جسيمة كقضية خلق القرآن عند المعتزلة الذين ذهب أحد أقطابهم، وهو إبراهيم النظّام، إلى القول بأن الإعجاز القرآني ليس في لغته ونظمه بل في معانيه وإنبائه عن الغيب؛ لو أن مدار البحث عنده كان في الناسخ والمنسوخ وفي الآيات المتشابهات، رغم أنها ليست أم الكتاب، أو كان في المضامين المتعارضة، منها مثلًا: الإنسان خُلق من تراب/ الإنسان خليق الله في أرضه// ملازمة الله للعالم/ تعاليه عنه// التخيير/ التسيير// العقل/ الإيمان// لا إكراه في الدين/ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... لو أن أركون في هذه المواضيع وأخرى كثيرة من صنفها فكر وبحث وصنّف إذن لأجاز المتخصصون ذلك وناقشوه فيه وجادلوا؛ لكن هذا يصير غاية في الصعوبة بل الاستحالة حين يذهب صاحبنا إلى حد نفي الأصل الإلهي عن القرآن وإرجاع كثير من أساسياته، كالوحي والغيوب والإعجاز، كما أشرنا، إلى العقلية الميثية والعجائبية5 . ومن نصوصه الأخرى الدالة ما ورد في إحداها، بعد لف ودوران مفاهيمي ومناهجي وتمارين تفكيكية، من أن نظرة اللامؤمن مخالفة تماما لنظرة المؤمن في مسألة عجائبية القرآن (ومن قال يومًا بغير هذا؟) وعلى إثر موازنة بينهما رأى أن الأول يعمل في استيعاب القرآن وفهمه بعاطفته ووجدانه، فيما الثاني يشغّل إدراكه الحسي وطاقته العقلية. ويكشف المحلل-المفكك عن تحيزه للموقف الثاني وذلك من خلال دعوته الملحاحة إلى نزع الطوابع الميثية والمغالطتية والإيديولوجية أو ما يراه كذلك في دراسة الإسلام عقيدة وشريعة6 .

إن سلوك أركون المستميت والمدمن على استعمال أفكار ومقولات متشنجة راسخة والترويج لها يبعده عن دوائر الفكر الفلسفي، وحتى عن البحث القويم والموضوعي في الإنسانيات، ويدخله في

المقابل بين طيات الكتابات المؤدلجة التي لا تفيد الفكر ولا العلم، ولا تصمد أمام رياح التصفيات النهائية، فالنسيان.

-3-

عن المدجنين الجدد

نستعمل كلمة «مدجنون» بمعناها المعجمي، ولو أنه للاستئناس يحسن التذكير بمعناها التاريخي. فهذه الكلمة حُرفت فصارت mudejares بالإسبانية التي يُنطق فيها الجيم خاءً، وبها سُمي عرب الأندلس بدءًا من 1492م تاريخ سقوط غرناطة آخر مملكة إسلامية، وهم الفئات التي آثرت البقاء ولم تطرد، فدخلت تحت حكم المسيحيين المنتصرين وأجبرت على تغيير دينها (ولو تقيةً) ولغتها، وهي من الموريسكيين الذين هُجِّروا عنوة بمرسوم من الأندلس إلى مدن مغاربية وذلك بمرسوم للملك فيليب الثاني سنة 1609.

لو أن حالة الإسلامولوجي محمد أركون ظلت عند حدودها الخصوصية -وقد درسناها في مقام آخر7 - لتجاوزنا عنها أو ربما طوينا صفحتها، إلا أنها منذ أواخر سبعينيات القرن الماضي أخذت تفرّخ وتستفحل على أيدي أصناف أخرى ممن يحقّ تسميتهم «المدجنون الجدد"، الذين باتوا يشكلون ظاهرة متنامية من عرب الاسم، تكمن في مجاراة الأوساط الإسلاموفوبية ومعاضدتها، من أمثال عبد الوهاب المؤدب، مؤلف مرض الإسلام8 ، فتحي بنسلامة الذي يُخضع الإسلام قديمًا وحديثًا للتحليل النفساني وينتقد بشدة استعمال تعبير إسلاموفوبيا، وفي المقابل يعرض عن نقد مفهوم معاداة السامية (antisémitisme) وتحولها إلى حركة تجارية ومساومتية لدى إسرائيل؛ هذا علاوة على عبد النور بيدار9 ، مالك شيبل (المبشر بإسلام الأنوار وهو بعد الأحداث الأخيرة يعيش وضعًا لا يحسد عليه)، أنطوان سفير، أنطوان بوسبوس (الكتائبي سابقًا)، محمد صيفاوي، وهذا الثلاثي الأخير لا يخفون تعاملهم مع المخابرات الفرنسية، بل إن صيفاوي، الذي أطلق عبارة إسلاموية المخدرات (narcoislamisme)، ذهب إلى حدّ التنكر في صفة الجهادي الملتحي، وذلك من أجل اختراق صفوف الجماعات المسماة «إسلاموية» وتسقُّطِ المعلومات والتقاط الأخبار المفيدة عنها من الداخل؛ وقد حصل أن طلب مقابلة مع طارق رمضان، فلم يتلق منه إلا الإعراض للسبب المذكور عينه... هذا والويل لمن زاغ منهم عن الخط المرسوم أو شَوَّش عليه، إذ إنه في هذه الحالة أمسى من منبوذي المنصات الإعلامية، كما هو الشأن مع باحثين ومفكرين كبار، من صنف: جورج قرم، فانسان چيسر، كريستيان جامبي، سمير أمين، علي أمير-معزي، عبد الله العروي، وغيرهم كثير. هذا وإن أولئك المدجنين إنما تعتمدهم تلك الأوساط كواجهة لحوار الإسلام وثقافته، وما هو في المحصلة إلا حوار وهمي، فاقد لأيِّ جدوى وتمثيلية.

وينضاف إلى من ذكرنا من المدجنين الرُّكَّع ثلة من الروائيين الفرانكوفون، مثل: بوعلام صنصال10 ، كمال داود، وحتى رشيد بوجدرة الذي استفاق في خريف عمره، فلم يجد من حيلة لتذكير الفرنسيين بأنه ما زال حيًّا يرزق إلا القول بنزع صفة النبوة عن محمد (رسول الإسلام)

واعتباره ثوريًّا لا غير. وحتى أدونيس أبى إلا أن يدخل مؤخرًا في السباق المحموم، فلملم حواراته في الموضوع، تُرجمت ونُشرت له بالفرنسية تحت عنوان «الإسلام والعنف». كما شوهد على قناة LCP وهو يصرح بفرنسية ركيكة «كل كبار الشعراء العرب كانوا ضد القرآن» (برنامج ميديسيس 15/12/2015). هذا وإنك لتراهم جميعًا في أوساط النشر والإعلام الورقي والسمعي-البصري يتبارون في أداء فرائض التطبع بالخضوع والانصياع لأرباب الهيمنة كلها والغلبة، مبدينَ مؤكدين آيات الطاعة والولاء، مخصصين للإسلام جامَّ نقدهم التفكيكي العنيف، ممرغين في الأوحال -وعن جهل همجيٍّ مركب- ثقافاته واللغةَ العربية التي يسمِّرونها جوهريًّا في ما يتوهمون أنه دائرة القدسي الكابحة المانعة الرقيبة، وهي سمات سلبية لا توجد في الفرنسية التي تمنحهم، كما يدعون، حرية التعبير كاملة غير منقوصة [!]، وغير ذلك من الكلام التبريري الأجوف. ونحن حين ننظر في كتاباتهم عن كثب ندرك أنهم إجمالًا عبارة عن صنائع تلك الأوساط، وتصح عليهم أطروحة إدوارد سعيد الرئيسة في كتابه الاستشراق، الشرق كما خلقه الغرب. هذا وإنهم في الحالات جميعها يعرضون كليةً عن أيِّ نقد مزدوج كما راوده محتشمًا عبد الكبير الخطيبي، فعُوقب على ذلك فرانكوفونيًّا أسوأ عقاب -أي بالتهميش والإهمال فالإقصاء-11؛ وبالتالي فإنهم يضربون تمامًا، وبنفور عنجهي، عن أيِّ قراءة تناظرية (أو طباقية) (contrapuntal reading)، كما سماها إ. سعيد، تشمل مساوئ الغرب أيضًا وصفحاته السوداء المعتمة - من استعمار وإمبريالية ونهب وإفساد-12 ، وينجم عن موقفهم ذاك إحجامهم عن انتقاد حماة إسرائيل من المثقفين والإعلاميين الفرنسيين والغربيين عموما، وعن انتقاد الدولة العبرية وشجب سياستها العدوانية التوسعية وجرائمها المتواترة المتصاعدة في حق الفلسطينيين؛ ليس هذا وحسب، بل إن منهم من يشيع مفهوم القابلية الاستعمارية (colonisabilité) مفاده أن الاستعمار إنما حدث بسبب أن البلدان التي غزاها كانت مهيأة له ميسرة. وهم بهذا القياس الفاسد الذي يسوّغونه ويبررونه، تراهم يجبنون في سحبه وتطبيقه على بلدان أوروبا والاحتلال النازي إبان الحرب العالمية الثانية، ولا أحد منهم ذهب أو حتى ألمع إلى أن هذه البلدان كانت ذات قابلية استحقاقية لهذا الاحتلال. وللقارئ أن يشاهد مثلًا على يوتيوب مقابلات تلفزية أو إذاعية بين مفكر فرنسي متصهين وأحد المدجنين ليلمس كيف أن هذا الأخير يلح على صوابية المفهوم المذكور، ويقوم متذلِّلًا بكل التنازلات المشينة الممكنة، لينتهي بسماع جليسه يقول مكابرًا: نعم، ولكنك لا تمثيلية لك [كذا!]. وحتى طارق رمضان، وهو المحارَب من أطراف عدة والصامد أمام مناوئيه الكثر، من المحزن حقًّا أن نقرأ بقلمه هذا الزعم الذي من شأنه أن يجعل الراحل إدوارد سعيد مثلًا يتقلب في قبره: «لقد دقت ساعة الكفِّ عن تأثيم الغرب على ماضيه الاستعماري والإمبريالي، أو على بوادر التسخير والهيمنة في الحاضر"13 . والمؤسف أن يلتقي هذا القول مع المستشرق المتصهين برنارد لويس الذي ينصح المسلمين بالكف عن انتقاد الغرب ومعاداته، ولو بسبب دفاعه ودعمه لإسرائيل14 . وكلا الرجلين، مع وجود الفارق، يحثنا على أن نفعل مثله: غض الطرف عن تمظهرات الاستعمارية الجديدة neocolonialism ووجوه الهيجمونيا التي تستهدف حقول الهويات والذهنيات، وذلك بفعل قوتها الماكرة المتغلغلة أي ما يسميها العارفون Soft Power.

كذلك هم إذن عرب الخدمة المدجنون، يكيلون بمكيالين، ويتبنون هندسة متقلبة الأحوال، لكن الثابت فيها هو البحث الدؤوب عن إرضاء تلكم الأوساط الهيمنية كلها وممثليها من فائضي النفوذ

والقوة؛ كما أنهم في كتاباتهم وكلامياتهم يمارسون الاجتزاء والابتسار، فيكونون كمن يقفون عند «لا تقربوا الصلاة"، أو يصبُّون جامَّ لعناتهم على التطرف الديني من دون إحضار علله العميقة أو إعمال النظر النقدي مثلًا في سنة محورية هي 2003، تاريخ تدمير القوة الأمريكية للعراق دولةً وجيشًا وساكنة (في حرب شاملة عارضتها بلدان ديمقراطية على رأسها فرنسا)، وذلك خلافًا للقراءة التناظرية التي مارسها - كل على شاكلته - أحرار الفكر والسلوك من طينة إدوارد سعيد ومحمود درويش وعزمي بشارة وعبد الله العروي وقلة آخرون؛ فهذا الأستاذ العروي، على سبيل المثال، بمداد المؤرخ الخبير والمفكر الفذ يكتب عن ذلك الوضع وتبعاته السيئة الفادحة: «إن الشعور بالمرارة لا يقل البتة في البلدان المستعمَّرة سابقًا. فلكأن حالة الهيمنة لا تفتأ تعيد إنتاج نفسها، والشباب يعيشونها بالحدة ذاتها التي نجدها عند الكبار. صحيح أيضًا أن المستعمِر القديم إذا كان قد اختفى جسديًّا، فإنه ما زال حاضرًا بثقافته ولغته وعقليته في الطبقات والإدارة والشارع. وهذا الحضور غير المرغوب فيه، والعصي مع ذلك على الاجتثاث، هو الذي يديم وضعية تُحيي في كل وقت الجروح القديمة»15 .

* * *

خلال سنة 2009 خص الباحث ڤانسان ﭽيسر V. Geisser، صاحب كتاب الإسلاموفوبيا، بعض أولئك المدجنين بمقال نقدي كاشف، فقامت حوله ضجة استنكار. ولم ينقذه منها ومن تهديد طرده من المركز الوطني للبحث العلمي CNRS إلا تضامن باحثين ومثقفين أحرار نزهاء على قلتهم. ومن هؤلاء أيضا، كحالة أخرى، البحاثة مدير معهد العلاقات الدولية والاستراتيجية (IRIS) باسكال بونيفاس(P. Boniface) وصاحب كتاب المثقفون المزيفون، الذي رفضت أكثر من ثلاثين دارًا نشره، وذلك بسبب احتوائه لفصل ينتقد فيه «الفيلسوف» الملياردير برنار- هنري ليفي، المتصهين حتى النخاع، الذي يصرح علانية ودوما بدعمه الكاملِ الدائم واللامشروط لإسرائيل16 . وهذا أيضًا إيدي بلينيل (E. Plenel) الصحافي المقتدر وأحد مؤسسي Mediapart الشهيرة، يصدر كتابه من أجل المسلمين، ينتقد فيه من يعتبرون هؤلاء مشكلًا في فرنسا، على رأسهم الأكاديمي ألن فينكنكروت المذكور أعلاه، ويقارنهم بوضع اليهود قبيل الحرب العالمية الثانية وخلالها، ليخلص إلى أنهم أضحوا مع السود والروم مشاجب تعلق عليها نخب وأحزاب مشاكل فرنسا ومصاعبها، وتعبر عن مخاوفها من تصدع اللائكية وتماسك المجتمع الفرنسي الأصيل، فيتحدث الكاتب بهذا الصدد عن تلك اللائكية بوصفها إقصائية وتستهدف بالأولى المجموعة الإسلامية17 . وإلى هذا المنحى يتجه البحاثة إيمانويل طود بمقارباته الإنثروبولوجية والديموغرافية التي تلقي على إسلام أوروبا والإسلام عمومًا أضواءً كاشفةً جديدة.

* * *

أمام الوضع الذي وصفناه اختصارا، لا يحسن بفئات من فقهاء الإسلام ونخبه الفكرية أن يسهموا، بنحو مّا ومن حيث لا يدرون، في تغذيته أو السهو عنه، وذلك مثلًا بتصليب الأحكام والحدود، وإغراق قضايا أخرى في نقاشات عقيمة، والزجِّ بها في سبل التضييق والعسر، مخالفين آيات

عديدة سقناها أعلاه، ومنها أيضًا ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى/38) وكذلك أحاديث نبوية: «أنتم أدرى بأمور دنياكم» و«خير دينكم اليسر». ولا خوف في هذا التوجه الحيوي الاعتدالي على الإسلام دينا وثقافة من الرخاوة والتراخي، أو ما يسميه القرضاوي الانفراط، وذلك إذا كانت الذات الجماعية ممتّعة بالسيادة المنفتحة والمكاسب البناءة والتماسك الاتحادي، وأقمنا الاعتبار لما يسم زمننا تأسيسًا، وهو أنه زمن حكم المؤسسات والصناديق والأغلبيات. ولعل الزوج المالكي-الحنفي في ما اتصل بهذا من فقه المعاملات ومصالح الناس المرسلة يفيد مجتهدي هذا العصر وينمي أذهانهم ومناهجهم ويثريها18 ، وذلك خارج مسالك التقليد الانطوائي اللامنتج. فقد ذهب حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي إلى أن «شرط المقلد أن يُسكت عنه لأنه قاصر عن سلوك طريق الحجاج، ولو كان أهلًا له لكان مُسْتَتْبَعًا لا تابعًا، وإمامًا لا مأمومًا، وإن خاض المقلد في الحجاجة فذلك منه فضول، والمشتغل به ضارب في حديد بارد، وطالب لإصلاح فاسد، وهل يصلح العطار ما أفسده الدهر؟»19 .

وليت أن فقهاء زماننا سعوا إلى استحقاق اسم «علماء» الذي يُطلق عليهم مبالغةً وتكرمًا أو يتملكونه عنوةً، وذلك بجعل وكدهم في التأسي بعلماء أفذاذ كالغزالي ومن قبله ابن رشد ومن بعده السيوطي وابن عربي وابن خلدون، وكذلك قريبا منا عبده والأفغاني وإقبال، وغيرهم من الذين كانوا في تاريخ الإسلام المعرفي يجمعون بقوة الفهم والتحصيل والإنتاج، وإن بنحو متفاوت، بين حقول شتى من فقه وأدب وفلسفة وتاريخ، إضافة عند بعضهم، إلى الطب والرياضيات والفلكيات وسواها.

إن محمد إقبال مثلًا، الذي كان والده يوصيه بقراءة القرآن كأنما نزل عليه، قد أحاط، فضلًا عن الفقه وعلم الكلام، بالتراث الصوفي ممثلًا في الرومي والبسطامي والجامي، كما تأثر بالفلسفة الغربية خصوصًا منها مذهب برغسون الحيوي وبراغماتية وليام جيمس؛ أما الشعر فكان واحدًا من فحوله المبدعين، وفي اللغات من المتمكنين منها وممارسيها. وإن تكوين إقبال القوي الانفتاح والمتعدد المناحي البحثية والإبداعية، على غرار أعلام ذكرنا بعضهم، جعل منه مفكرًا إسلاميًّا بامتياز. وهكذا في كتابه إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام (بالإنجليزية) تمكن مثلًا من تطوير فكرة مهمة، مفادها أن المسلمين دخلوا حديثًا في معركة اللحاق بركب الحضارة التي أصبحت للغرب، إنما يجتهدون لاسترداد مقومات متاع ثقافي وعلمي -ليس كما يظن ذا أصل يوناني- كان لهم السبق إلى تملكه وتصريفه، ممثلًا بدءًا في كون ولادة الإسلام زامنها ميلاد «ذكرى الاستقرائي» والاهتمام بالموجود الملموس، فأقام على هذا الأساس العلم التجريبي الذي أنجب العلم الوضعي وأمد العلم النظري بقاعدته الصلبة المتينة، فكان من رواده وأقطابه الرازي وابن حزم والغزالي وابن الهيثم والبيروني وابن تيمية وابن خلدون، ويشيد إقبال بهذا الأخير الذي انتقد الفلسفة اليونانية والمشائين العرب، وبنى فكره النظري على ما يسميه «الإمكان العقلي» و«المادة التي للشيء» وطلب «السبب الأرضي لا السبب النجومي»20... هذا وإن إقبال، في مجال السياسة العملية، كان من كبار مرسخي الإسلام، دينًا وحضارة، في بلاد الباكستان، ومن الماهدين لاستقلالها عن الهند في 1947، أي تسع سنوات بعد وفاته.

1 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تعريب هاشم صالح، بيروت 1983م، ص 247-248. وإعمالًا للتقية حل هذا العنوان محل العنوان الأصلي الذي هو نقد العقل الإسلامي.

2 انظر أطروحته، مساهمة في دراسة المذهب الإنساني العربي في القرن 4هـ/10م،= =مسكويه فيلسوفًا ومؤرخًا، دار Vrin، باريس، 1970، ص 194. وفي النص بالحرف:

Il (Miskawayh) a essayé de proposer la voie grecque vers l'unité» des hommes, c'est-à-dire de substituer à l'engagement collectif d'une communauté prise en charge par un prophète ou son lieutenant, l'engagement individuel de l'homme raisonnable «.

3 ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، بيروت، 1981، ص 103-106، أو الفكر= =الإسلامي، قراءة علمية، ترجمه.. هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، 1987، ص 101.

4 انظر مثلًا أركون، إنسانوية وإسلام، الرباط، 2008، ص 102.

5 راجع محمد أركون، قراءات للقرآن، باريس، 1981، ص 27 40-.

6 المرجع نفسه، ص 90 91-.

7 انظر كتابنا، العرب والإسلام في مريا الاستشراق، دار الشروق، القاهرة، 2011.

8 وقال بعض العارفين ممن قرأوا الكتاب، بل إنه مرض المؤدب... وتوجد ترجمته= =بالعربية عنوانها «الإسلام السياسي»، مما لا يخلو من إعمال للتقية سافر!

9 بيدار هذا له مشكل مع «عبد» في اسمه الشخصي عبد النور الذي يستنكره ويمجه طالبًا أن يزول من كل الأسماء الكثيرة الأخرى التي تحمله، لأنه عنوان عبودية هي وزماننا على طرفيْ نقيض... ألسنا هنا في تماس مع وجه من وجوه العبث الشديد؟! هذا وقد نشر مؤخرًا كتابًا، رسالة موجهة إلى مليار وستمائة مليون مسلم، عنوانه: رسالة مفتوحة إلى العالم الإسلامي.

10 بخصوص هذا الروائي: من المغربات أن السلك الدبلوماسي العربي المعتمد في باريس بادر إلى إنشاء جائزة منذ حوالي خمس سنوات، تُمنح سنويًا لأحد الروائيين العرب الفرانكوفون على اعتبار أنهم يخدمون قضايا العرب وثقافتهم، والحال أنهم يوجدون في كفالة الأوساط الفرنسية نشريًا وإعلاميًا وفي رعاية سياسة فرنسا الفرانكوفونية. وبغض النظر عن قصر البصيرة وفساد التصور لدى أصحاب المبادرة، فإن ما توقعه مثقفون وملاحظون حصل ليكشف عن هذا بالحجة المادية. ففي دورة 2012 توافق السلك المذكور على منح الجائزة إلى روائي جزائري هو بوعلام صنصال. وكان هذا الروائي على وشك تسلمها لولا أن تدارك السفراء الأمر بحجبها عنه، والفضل

في اتخاذ قرارهم يعود إلى ضغوط شخصيات عربية مقيمة في باريس، منهم فاروق مردم باي وإلياس صنبار سفير فلسطين في اليونسكو وليلى شهيد سفيرة فلسطين في باريس سابقًا، وذلك باعتبار أن الروائي ذاك تصدر عنه مواقف وكتابات عنصرية محقرة في حق العرب وثقافتهم، كما أنه معروف بتأييده لإسرائيل وزياراته لها. وقد عوضه محسن عن الجائزة مضاعفة... أليس هذا ضربًا بالغًا من ضروب العبث وسوء المعرفة والتقدير؟ وقد عرف وضع الجائزة بعدذاك انسحاب ذلك السلك منها ليسهر على استمرارها مجموعة لاگردير الفرنسية ومعهد العالم العربي، أي أن أعضاء هذا المعهد العرب باتوا رغم كل شيء يسهمون في تمويلها... أما صنصال فقد صعّد من توجهه العدائي السافر للعرب والإسلام في روايته الأخيرة «2048» التي احتفت بها الأوساط الإعلامية أيّـما احتفاء...

11 انظر كتابنا، نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، المركز الثقافي العربي بيروت، 2004، ص 92 -93.

12 إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص iii و66 67-؛ وأيضًا: كتاب الاستعمار الأسود (تحت إشراف مارك فيرو)، باريس، 2003.

13 طارق رمضان، الإسلام واليقظة العربية، باريس، 2011، ص 12.

14 انظر نقد ثقافة الحجر... المرجع المذكور، الفصل الثالث.

15 العروي، خطاطات تاريخية (بالفرنسية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004، ص 69.

16 انظر باسكال بونيفاس، المثقفون المزيفزن، الانتصار الإعلامي لخبراء الكذب، باريس، 2011، خصوصًا الفصل 8.

17 إيدي بلينيل، من أجل المسلمين، ط. لا ديكوڤرت، باريس، 2014، ص 80 وما يليها؛ إ. طود: الله ليس مسؤولًا (على الإرهاب) باريس، 2011؛ من هو شارلي؟، ط. لوساي، 2015. يدور الكتاب الجريء والسائر ضد التيار الغالب حول هجمة 11 يناير 2015 على صحيفة شارلي إبدو الساخرة.

18 في الستينيات، رعى المرحوم الحسن الثاني مشروعًا لتقريب المذاهب الفقهية الأربعة وتسيير الشأن الديني بمقتضاها، إلا أنه تخلى عنه من بعد لِما ظهر من صعوبات في الموافقة والتطبيق.

19 جاء ذلك في كتاب الغزالي: فَيْصَل التفرقة بين الإيمان والزندقة، وأورده جلال الدين السيوطي في مؤلفه التجميعي الاجتهاد المذكور أعلاه، طبعة الإسكندرية (د ت)، ص 178.

20 انظر مرجع إقبال المذكور في النص (الترجمة الفرنسية)، باريس 1955، الفصل الخامس «روح الثقافة الإسلامية».

للكاتب

بالعربية:

- في الدراسات الفكرية والتاريخية:

* في نقد الحاجة إلى ماركس، بيروت، 1983.

* معهم حيث هم (حوارات فكرية)، بيروت، طبعة2 في 1987.

* كتاب الجرح والحكمة، بيروت، (ط.2)، 1988.

* التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، ط.2، بيروت، 1990.

* في الغمة المغربية، طنجة، 1997.

* الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ط.2 مزيدة ومنقحة، القاهرة، 2006.

* في معرفة الآخر، الرباط، 1999.

* التراكم السلبي والعلم النافع، الدار البيضاء، 2001.

* نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، بيروت، 2004.

* العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، القاهرة، 2011.

- الأعمال الأدبية:

* مجنون الحكم (جائزة الناقد للرواية)، ط.2، القاهرة، 2012.

* محن الفتى زين شامة، بيروت، 1993؛ ط.2 مزيدة، الرباط 2014.

* سماسرة السراب، بيروت، 1995.

* العلّامة، ط.2، بيروت، 2012.

* فتنة الرؤوس والنسوة، بيروت، 2000.

* زهرة الجاهلية، بيروت، 2003.

* أنا المتوغل وقصص فكرية أخرى، بيروت، 2004.

* هذا الأندلسي!، بيروت، 2007؛ ط.2، 2011.

* امرأة أعمال، القاهرة، 2013.

* من ذكرٍ وأنثى، القاهرة، 2015.

- دواوين:

* كناش إيش تقول (شعر كاليغرافي)، الدار البيضاء، 1979./ ثورة الشتاء والصيف (شعر كاليغرافي)، الرباط، 1983./ أبيات سكنتها وأخرى، بيروت، 1997./ ديوان الانتفاض، طنجة، 2000./ افتراعات، بيروت 2010/ الحبُّ ذو الحرث والريحان، القاهرة، 2015.

- سيناريوهات لأفلام تليفزيونية مع القناة الثانية: أمواج البر، 2002/ علال القلدة، 2003/ (علاش لا؟، 2005/ ابن خلدون (في انتظار الإخراج).

بالفرنسية

* De la formation idéologique en Islam, Anthropos, Paris, 1983; rééd., Rabat, 2006.

* Au pays de nos crises. Essai sur le mal marocain, Casablanca, 1977.

* Le Calife de l’épouvante, Le serpent à plumes, Paris, 1999.

* Ijtihâd, la face voilée de l’Islam, Paris 1987, rééd., Rabat, 2006.

* Ibn Khaldûn, un philosophe de l’histoire, Paris 1990, rééd., Rabat, 2006.

* Etre en vie et autres fragments, Eddif-Non lieu, Casablanca-Paris, 2007.

* Le livre des élans, Rabat, 2013.

* Ma tortionnaire (sous presse).

الفهـــرس

مقدمة ....

7

الفصل الأول: أبو حنيفة وأنسنة الفقه الإسلامي ....

25

الفصل الثاني: تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدي ....

59

الفصل الثالث: ابن رشد وشوق المعرفة ....

95

الفصل الرابع: ابن بطوطة ورحلة المتعة والتقوى ....

165

الفصل الخامس: في سيرة ابن خلدون المغربي ....

193

الفصل السادس: عن حقوق الإنسان والمرجعية الإسلامية..............

221

خاتمات ....

251

ملاحق:

1- هكذا تكلم نيتشه عن الإسلام ....

281

2- نص لهيجل في الإسلام ....

289

3- نصوص منتقاة ....

296